Kata Pengantar
HANS KÜNG

Satu Bumi Banyak Agama

DIALOG MULTI-AGAMA DAN TANGGUNG JAWAB GLOBAL

One Earth, Many Religions

Paul F. Knitter

Katalog dalam terbitan (KDT)

Knitter, Paul F.

Satu bumi banyak agama :
dialog multi-agama dan tanggung jawab global /
oleh Paul F. Knitter ; diterjemahkan oleh Nico A. Likumahuwa.
– Cet. 4. – Jakarta : Gunung Mulia, 2008.
xvii, 282 hlm. ; 21 cm.

Judul asli: *One earth many religions : multifaith dialogue & global responsibility.*

1. Agama – Hubungan Antar-Agama.
2. Ekologi – Aspek Keagamaan.
3. Agama Kristen dan Agama-agama Lain.
I. Likumahuwa, Nico A. II. Judul.
291.1

ISBN 978–979–687–135–3

SATU BUMI BANYAK AGAMA
Dialog Multi-Agama dan Tanggung Jawab Global
Judul asli: *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*

Published by Orbis Books, Maryknoll, New York, USA

PT BPK Gunung Mulia, Jl. Kwitang 22-23, Jakarta 10420
E-mail: publishing@bpkgm.com – http://www.bpkgm.com
Anggota IKAPI

Cetakan ke-1: 2003
Cetakan ke-4: 2008

Editor: Eko Y.A.F.; Flavianus P. Teo dan Staf Redaksi BPK Gunung Mulia
Setter: Thesy Wahyuarasmana
Desain Sampul: Janu Wibowo

Daftar Isi

Kata Sambutan .... *x*
Kata Pengantar .... *xi*
Prawacana .... *xvi*

Bab 1

PETUALANGAN DIALOGISKU

Suatu Pengantar Autobiografis 1

A. Tahap-tahap dalam Petualangan 3
   1. Awal Kegiatan Misioner: Eksklusivisme 4
   2. Vatikan II dan Karl Rahner: Inklusivisme 6
   3. Menjelajahi Sisi Lain: Pluralisme 8
   4. Pluralisme dan Pembebasan 11
   5. Kebutuhan Menjadi Peluang 15

B. Buku ini: Melanjutkan Petualangan 19
   1. Dialog yang Saling Berhubungan dan Bertanggung Jawab di antara Berbagai Agama 20
   2. Masih Tetap Seorang Misionaris 24
   3. Tinjauan Singkat Isi Buku 28

Bab 2

BERBICARA TENTANG MASALAH SEBENARNYA

Suatu Model Dialog yang Korelasional dan Bertanggung Jawab Secara Global 32

A. Beberapa Model Dewasa Ini 35
   1. Eksklusivisme 37
   2. Inklusivisme 38

B. Unsur-unsur Penting dalam Model yang Korelasional dan Bertanggung Jawab Secara Global 41
1. Gambaran Umum 41
2. Agama-agama Lain 44
3. Keunikan Kristus dan Agama Kristen 49
4. Dasar dan Tujuan Dialog 51

Bab 3

BERBAGAI MASALAH DAN KESULITAN
Pertimbangan Para Kritikus 55

A. Perspektif Pascamodern: Dominasi Kepelbagaian 56
1. Pluralis Menjadi Imperialis 62
2. Keadilan Siapa? Keselamatan Apa? 67
3. Kritik Politis: Penganut Pluralis "Di Bawah Telapak Kaki McDonald" 71

B. Model Alternatif: "Kebijakan Tetangga Baik" Pascaliberal 76

Bab 4

PENDERITAAN GLOBAL MENUNTUT TANGGUNG JAWAB GLOBAL
Penderitaan Dunia Sebagai Suatu Tantangan Religius 80

A. Penderitaan Sebagai Suatu Dasar Bersama dan Alasan Bersama 81
1. Pengalaman Bersama Manusia Atas Penderitaan 84
2. Berbagai Bentuk Penderitaan 86

B. Perlunya Suatu Etika Global – Suatu Tantangan Religius .. 101
Peranan Agama dalam Merumuskan Etika Global 105

Bab 5

TANGGUNG JAWAB GLOBAL: DASAR BERSAMA BAGI DIALOG ANTAR-AGAMA

Memberikan Prioritas Kepada Praksis dan Suara Para Korban 109

A. Dominasi Tanggung Jawab Versus Dominasi Kepelbagaian 110

Tanggung Jawab Global: Bahan Baku bagi Dasar Bersama untuk Dialog 118

B. Kedudukan Penting Praktik Pembebasan dalam Dialog Antar-Agama 122
1. Kelahiran Kembali Filsafat Praktis 123
2. Dunia Seperti Adanya Tidak Menghendaki Dialog 127

C. Suara Istimewa Para Korban dalam Dialog Antar-Agama 129
1. Agar Dialog Autentik Bisa Terlaksana 130
2. Agar Menghindari Kooptasi Dialog "Bayang-bayang Telapak McDonald" 137

Bab 6

KEADILAN SIAPA? PEMBEBASAN SIAPA?

Mengarahkan Keselamatan yang Banyak Kepada Satu Dunia 142

A. Tanggung Jawab Global – Apakah Semua Agama Mendukungnya? 143
1. Semua Agama Bisa Menerima Tanggung Jawab Global 146
2. Sumber Etis Agama 149
3. Dipolaritas Mistikal-Profetis dari Semua Agama 152
4. Suatu Diagnosis Bersama dan Obat bagi Kesulitan Manusia 155

5. Apakah ada Agama yang Tidak-Duniawi atau yang Anti-Duniawi? 159

B. Bumi: Dasar Bersama untuk Menjumpai yang Sakral 163

Extra Mundum Nulla Salus – Di Luar Dunia Tidak Ada Keselamatan 165

Bab 7

SATU BUMI DAN BERAGAM KISAH KITA
Kesejahteraan Manusia dan Lingkungan Sebagai Kriteria bagi Kebenaran Religius 171

A. Bumi: Kisah Bersama untuk Saling Berbagi Kisah Masing-masing 172
1. Kisah Religius Bersama 173
2. Kisah Etis Bersama 176

B. Kesejahteraan (*Soteria*) Manusia-Lingkungan: Suatu Kriteria Universal bagi Kebenaran 180
1. Keadilan Manusia-Lingkungan: Suatu Kriteria Lintas-Budaya 181
2. Keadilan Manusia-Lingkungan: Suatu Kriteria Relatif-Absolut 186

C. Dialog Liberatif: Suatu Usulan, Bukan Program 191

Bab 8

BAGAIMANA CARA KERJANYA?
Beberapa Usulan Praktis bagi Suatu Dialog yang Bertanggung Jawab Secara Global 197

A. Bagaimana Roda Dialog Liberatif Berputar 198
1. Dialog: Langkah Kedua 199
2. Belas Kasih-Pertobatan-Kolaborasi-Pemahaman 202

B. Komunitas Basis Manusiawi 208
1. Menentang Tanpa Menyingkirkan 213

2. Tanpa Kekerasan dan Suara Istimewa dari Para Korban 216

C. Dialog yang Bertanggung Jawab Secara Global dan Bentuk-bentuk Dialog Lainnya 217

Bab 9

BISA DILAKSANAKAN
Beberapa Contoh Dialog yang Bertanggung Jawab Secara Global 225

A. India: Laboratorium untuk Dialog 226
1. Perlunya Dialog Liberatif di India 226
2. Kompleksitas/Ketidakmungkinan Dialog Liberatif di India 229
3. Di India Dialog Merupakan Langkah Kedua 233
4. Ashram Versus Komunitas Basis Manusiawi 234

B. Beberapa Model Dialog Bertanggung Jawab Secara Global 239
1. Dialog Dalit - Dialog Liberatif 239
2. Komunitas Basis Gandhi 243
3. Para Rasul Dialog dan Pembebasan di Sri Lanka 247
4. Satu "Persekutuan Pekerja Kristen" yang Bukan Sekadar Kristen 248
5. Desa Katchur – Menolak Namun Merangkul 254
6. Dialog Liberatif yang Luas tetapi Tersembunyi 256

Bab 10

SUATU KESIMPULAN PENGANTAR
Beberapa Masalah Teologis yang Tersisa 259

Daftar Karya yang Dikutip 262

Kata Sambutan

Teologi lahir dari dan untuk gereja dan umatnya. Karena itu, gereja dan umat Kristen selalu terlibat dalam kegiatan berteologi. Pengertian teologi adalah upaya penghayatan dan pemahaman manusia beriman tentang Tuhan dan karya-Nya dalam hubungan dengan manusia sejauh Allah sendiri menyatakannya. Ini berarti bahwa kegiatan berteologi adalah kegiatan bersama orang percaya dengan sesama orang beriman di dalam gereja Tuhan yang universal dan dilakukan secara kontekstual. Hakikat Gereja dan iman Kristen mengharuskan anggota gereja Tuhan yang Esa di dunia yang luas dan beragam ini untuk berteologi. Berteologi dimengerti sebagai kegiatan belajar melalui pengalaman iman secara berkesinambungan.

Mengacu pada pemahaman tersebut, maka sangat terasa kebutuhan untuk selalu saling berbagi pengalaman iman dan kerinduan untuk saling belajar antara umat Kristen di satu tempat dengan umat Kristen di tempat lainnya. Itulah sebabnya terasa penting untuk menerjemahkan karya tulis teologi ke dalam bahasa lain termasuk bahasa Indonesia, agar dapat dimanfaatkan oleh para pembaca yang lebih menghayati penggunaan bahasanya sendiri.

Penerbitan terjemahan karya tulis teologi seperti ini akan sangat menunjang kegiatan berteologi di dalam konteks Indonesia, khususnya dunia pendidikan teologi dan kegiatan bergereja pada umumnya.

Ucapan terima kasih patut disampaikan kepada *The Global Ministries Uniting Churches in the Netherlands* yang atas bantuan dan kerja samanya telah memungkinkan diterbitkannya buku terjemahan ini.

Jakarta, Oktober 2002

Penerbit

Kata Pengantar

Hans Küng

Ada dua alasan mengapa saya bersedia menulis prakata untuk buku baru teman dan rekan saya Paul Knitter. Pertama, saya menghargai keterbukaan dan kejujuran yang selalu saya rasakan dalam hubungan kami. Dalam buku ini, Knitter sama sekali tidak berdiam diri terhadap perbedaan-perbedaan teologis yang ada di antara kami – berbagai perbedaan yang sering terungkap secara terbuka di depan umum. Saya selalu berpendapat bahwa seorang teolog Kristen, walaupun dalam berdialog dengan penganut agama lain, harus mempertahankan normatifitas dan finalitas Yesus Kristus sebagai penyataan Allah kepada orang Kristen – tanpa mengajukan berbagai klaim superioritas yang arogan terhadap agama-agama lain. Menurut pendapat saya, mempertahankan keyakinan semacam itu sangat bermanfaat dalam dialog antar-agama – seperti yang telah saya tulis dalam semua buku saya dari *On Being a Christian* (1974) sampai *Global Responsibility* (1991) — bahwa orang Kristen dapat menerima klaim kebenaran agama-agama lain hanya dengan "persyaratan tertentu". Padahal Knitter berpendapat bahwa pada tingkat ini kita harus melintasi jembatan "Rubicon teologis" (*cross a theological "Rubicon"*). Ketika saya mencatat berbagai perbedaan di antara kami, saya sama sekali tidak mengurangi solidaritas yang saya rasakan terhadap teman dan rekan saya ini. Sebaliknya, saya malah mengungkapkan kejujuran dan keterbukaan yang mutlak diperlukan dalam persahabatan.

Namun, masalah khusus menyangkut "keunikan" Kristus bukan merupakan bagian pokok utama buku ini. Knitter berjanji akan membahas masalah ini secara lebih mendalam dalam buku berikutnya – kita tunggu saja. Jadi ketika mengamati isi dan tujuan buku *Satu Bumi Banyak*

Agama ini, saya memberikan dukungan penuh. Inilah alasan kedua dan terpenting mengapa saya merasa berbahagia menulis kata pengantar ini.

Ada sesuatu yang sangat jelas dalam buku ini: buku ini tidak berisi suatu teologi menara gading yang steril. Dalam mengembangkan dasar teoretis dan dalam menerima saran-saran para teolog lainnya serta dalam menyusun prosedur teologis yang akademis, Knitter menjelaskan bahwa buku ini ditulis sebagai bagian dari suatu "petualangan" pribadi yang bersifat spiritual (*a personal, spiritual "odyssey"*) dari seseorang yang telah merasa tergugah oleh penderitaan mengerikan yang dialami berjuta-juta manusia. Buku ini menjadi begitu penting untuk dibaca karena di dalamnya Knitter menggambarkan bukan hanya pergumulan pribadinya untuk menemukan caranya sendiri tetapi juga berbagai tokoh atau peristiwa yang telah turut membantu mengarahkan pergumulannya. Semuanya ini diramu bersama dan dengan demikian hanya mereka yang terus-menerus prihatin dapat merasakan apa yang dirasakan mereka yang menderita; hanya mereka yang belum merasa "mapan" dengan kehidupannya mampu bersikap responsif terhadap ketidaksempurnaan, kerapuhan, dan kelemahan yang ada dalam riwayat hidup orang lain.

Karena itu, Knitter memulai bukunya dengan suatu pengantar otobiografis sehingga jelas bagi pembaca siapa ia sebenarnya. Jalan hidupnya merupakan contoh yang diikuti para teolog Kristen lainnya di seluruh dunia. Banyak teolog dalam generasi Knitter merasa dibatasi oleh model teologi misi Abad Pertengahan, kontra-reformasi dan anti-modernis. Mereka diarahkan untuk melihat dunia non-Kristen sebagai kumpulan orang kafir yang belum bertobat, yang akan masuk neraka kecuali mereka dibaptis dan menerima satu-satunya perantara keselamatan, yaitu gereja Katolik. Knitter mulai dengan menggambarkan langkah-langkah permulaannya sebagai anggota suatu kongregasi misionaris, dan kemudian perpisahannya yang menyakitkan dengan paradigma misionernya yang pernah memberinya motivasi. Dalam hubungan ini Konsili Vatikan II membuat perubahan arah 180 derajat dan menghasilkan paradigma baru yang mengakui kemungkinan adanya keselamatan yang ditawarkan agama-agama lain dan membenarkan adanya "kebenaran" serta "kesucian", nilai dan kebajikan yang ditawarkan agama-agama non-Kristen. Knitter sangat serius dengan paradigma baru ini dan sebagai teolog muda Amerika yang sedang studi di Jerman, ia mengembangkan pemikiran kritis terha-

dap berbagai tipe teologi, baik Katolik maupun Protestan yang, secara langsung maupun tidak, masih berkiprah pada teologi misi yang eksklusif.

Namun, Knitter tidak berhenti sampai di situ saja. Ia kemudian sadar bahwa ia tidak mungkin hanya mengembangkan teologi tentang agama-agama lain sementara ia harus berteologi dalam perjumpaan pribadi dengan mereka. Langkahnya ini membuka jalan bagi siapa pun yang berminat di bidang dialog antar-agama untuk bertemu dengan mitra dialog yang bukan hanya berasal dari agama dan budaya lain tetapi juga yang berada dalam kondisi sosial-ekonomi yang berbeda. Cara ini sangat relevan dengan keadaan di Asia, dan pengalaman hubungan antar-agama yang dikembangkan Knitter ini telah dilakukan di India dan Sri Lanka.

Pengalaman ini mengantar Knitter ke dalam suatu perubahan yang sangat bermanfaat. Ia sadar bahwa kalau dialog antar-agama terjadi "dengan serta-merta" dalam konteks Asia dan kalau dialog ini menjadi perjumpaan – bahkan konfrontasi – yang konkret dengan kondisi nyata pertikaian umat manusia, maka kondisi nyata ini tidak bisa dikucilkan dari upaya dialog itu. Dialog akan kehilangan kredibilitas moralnya apabila hanya dilakukan pada tingkat intelektual atau spiritual, terlepas dari masalah penderitaan sosial, fisik dan psikis dari jutaan manusia. Sumbangan utama buku ini adalah caranya yang bersemangat dalam menyadarkan kita akan masalah ini. Dialog antar-agama mengandaikan lebih daripada sekadar minat intelektual-akademis terhadap apa yang ingin diungkapkan oleh agama Hindu atau Buddha atau Islam tentang masalah-masalah teologi atau antropologi. Memang, suatu riset ilmiah dan analisis akademis yang sungguh-sungguh merupakan hal penting bagi dialog antar-agama; namun, suatu dasar dan motivasi yang berbeda diperlukan kalau dialog juga mencakup masalah penderitaan jutaan manusia yang terhina dan terkucil karena hak dan martabat mereka ditolak. Menurut Knitter, korban politik dan sosial ini harus "mempunyai hak suara istimewa dalam dialog".

Bab terakhir buku ini adalah bagian yang sangat penting di mana Knitter secara konkret membahas pengalaman konkretnya dalam dialog antar-agama di India – negara yang disebutnya sebuah "laboratorium dialog". Bab ini sangat penting untuk dibaca, bukan hanya karena berisi informasi penting tentang *ashrams*, komunitas basis, berbagai pusat dialog

dan berbagai kelompok kerja, tetapi karena juga menawarkan suatu "sumber pencerahan dan inspirasi" yang berharga. Dialog antar-agama yang dilakukan sebagai "dialog tindakan" ("*dialogue of action*") dan "dialog kehidupan" ("*dialogue of life*") dilakukan dalam realitas konkret untuk masyarakat yang konkret di tempat yang konkret. Dalam bab inilah ditemukan tanda-tanda pengharapan sejati, yang tidak terpisahkan dari suatu buku yang mengungkapkan begitu banyak masalah penderitaan manusia maupun lingkungan. Di sini juga Knitter, dengan baik sekali, mengakhiri bukunya dengan menggambarkan beberapa proyek dialog dan program kerja, karena penekanan buku ini terhadap penderitaan sebagai suatu realitas yang terjadi terus-menerus bisa saja membingungkan pembaca. Bahaya ini dihindari dengan semangat dan harapan yang tergambar pada halaman-halaman terakhir; beberapa jalan keluar bahkan diberikan untuk masalah-masalah sosial yang sudah berurat berakar dalam masyarakat.

Saya setuju dengan keyakinan Paul Knitter bahwa dialog antar-agama harus menyertakan suatu "Etika Global" (*Gobal Ethic*) dan "Tanggung Jawab Global" (*Global Responsibility*), seperti yang ditulis Parlemen Agama-agama se-Dunia (*World Parliament of Religions*) di Chicago tahun 1993 dalam "Deklarasi untuk suatu Etika Dunia" (*Declaration for a World Ethic*). Dunia bisa mencapai perdamaian dan keadilan yang lebih besar hanya jika semua agama secara bersama bisa mengakui secara minimal nilai, norma, prinsip dasar dan kesempurnaan yang terdapat dalam semua agama. Agama-agama dunia harus mengakui tanggung jawab untuk bekerja sama demi keadilan menyeluruh, perdamaian yang lebih abadi, dan hubungan yang lebih langgeng dengan ekosistem, daripada membuat garis pemisah satu sama lain (yang mengakibatkan munculnya kaum fundamentalis dan fanatik). Dalam upaya berteologi, dengan cara saya sendiri, saya mencoba melakukannya tanpa mengungkapkan masalah kenyataan adanya penderitaan, seperti yang dilakukan Knitter, sebagai dasar eksklusif dan legitimasi untuk dialog antar-agama. Para pendukung teologi kebebasan juga mengakui dan sedang mencari keseimbangan terhadap keberpihakan dari pandangan yang "lebih mengutamakan orang miskin" dan berupaya memberi perhatian yang lebih besar terhadap keseluruhan konteks budaya dalam metode teologi mereka. Namun dalam hal ini, masing-masing teolog mempunyai penekanan sendiri-sendiri.

Perspektif yang berbeda-beda akan saling melengkapi ketika mereka berbagi tujuan yang sama: merangkul dunia yang satu ini di mana banyak agama, sambil menegaskan teguh kebenaran mereka masing-masing, juga akan menegaskan tanggung jawab mereka masing-masing untuk mencapai etika global yang sama. Untuk maksud ini, saya berharap buku Paul Knitter ini bisa dibaca oleh banyak pembaca yang responsif.

Prawacana

Untuk menulis ucapan terima kasih saya kepada mereka semua yang telah membantu terwujudnya buku ini merupakan sesuatu yang sangat inspiratif, namun juga melelahkan bagi para pembaca seperti halnya menyanyikan litani para orang kudus. Jadi, daripada mendaftarkan semua nama yang telah membantu, perkenankan saya menyebut beberapa saja yang bisa mewakili semua kategori yaitu "doktor, pengaku, dan martir" yang dengan cara berbeda-beda telah membantu saya dalam merumuskan, menjelaskan dan mengoreksi visi buku ini tentang dialog antaragama yang korelasional dan bertanggung jawab secara global.

Saya sangat berutang budi terhadap para mahasiswa saya yang telah mampu menunjukkan baik kebosanan mereka terhadap pembahasan teologis yang tidak jelas atau tidak nyata maupun kemauan mereka untuk mengembangkan pandangan-pandangan religius yang menyentuh dan menantang kehidupan mereka. Saya khususnya teringat akan Sarah Hambrook, David Shuma dan para ilmuwan pada "Seminar on Religions and Eco-Justice" dari Universitas Xavier, yang berdiskusi tentang isi naskah permulaan buku ini; Don Kunkel, mahasiswa pascasarjana yang melakukan hal yang sama; dan Leslie Heyboer, Paul Nagano serta mahasiswa lainnya yang mengikuti kuliah musim panas di *Graduate Theological Union* di Berkeley yang mendorong saya mengoreksi semua ketidakjelasan atau keragu-raguan. Saya juga memperoleh dukungan dari para rekan di universitas saya, yaitu Joe Bracken, S.J. dan Roger Haight, S.J., yang membaca naskah permulaan buku ini dan terus mendorong saya, serta rekan-rekan seperti Gavin D'Costa dan Karl-Josef Kuschel yang prihatin terhadap sasaran dan kecepatan kerja saya. Kepada Hans Küng, saya berterima kasih berlipat ganda karena kepeloporannya dalam upaya menyadarkan agama-agama akan tanggung jawab global mereka, juga untuk kesediaannya menulis kata pengantar buku ini dan persahabatan

yang telah berkembang lebih mendalam, bukan terlepas dari, tetapi karena perbedaan yang ada di antara kami.

Tentang India akan banyak dibicarakan dalam bab terakhir, namun di sana-sini dalam buku ini India muncul karena telah menjadi bagian hidup saya sejak kunjungan pertama saya tahun 1991. Saya berutang pada banyak teman yang telah memperkenalkan saya dengan India dan membimbing saya dalam upaya membangun hubungan dengannya yang gampang-gampang sulit. Terima kasih ini terutama ditujukkan kepada mahasiswa dan dosen *United Theological College* (UTC, Bangalore) di mana saya sekeluarga menerima keramahtamahan. Pengalaman yang sama kami peroleh juga di Vidyajyoti (Delhi), *Tamilnadu Theological Seminary* (TTS, Madurai), *Gurukul Lutheran Seminary* (Madras), dan *Dharmaram College* (Bangalore) pada waktu berkunjung ke sana. Beberapa rekan yang bijak, yang juga memberikan peringatan, merupakan suatu penerimaan dialogis yang penuh kehati-hatian namun murni, dan ini saya temui di mana-mana di India. Di antara mereka adalah Stanley Samartha (UTC), Samuel Rayan, S.J. (Vidyajyoti), Jyoti Sahi (Bangalore), S. Gangadaran dan Israel Selvanayagam (TTS), V. Devasahayam (Guruku), Ignatius Puthiadam, S.J. (Maitri Bhavan, Banares), Ignatius Hirudayam, S.J. (Aikiya Alayam, Madras) – dan di Sri Lanka, Aloysius Pieris, S.J. Dua mahasiswa doktoral, masing-masing Roger Gaikwad dan Kiran Sebastian sangat sabar dalam membimbing saya ke dalam "aspek-aspek di bawah permukaan" dari masalah-masalah budaya, etnis dan kepelbagaian agama di India.

Akhirnya, litani ucapan terima kasih ini juga meliputi para rekan saya sehari-hari yang turut mempengaruhi penulisan buku ini: para rekan di CRISPAZ (*Christians for Peace in El Salvador*) dan di *Faith and Justice Community* paroki Bellarmine yang membantu saya membuat "praksis" untuk mendukung "teori"; Dave Callan dan Karol King, yang secara jujur menjelaskan bagaimana buku ini bisa dimengerti kaum awam yang "terdidik dan berminat"; Bill Burrows, *Managing Editor* penerbit Orbis Books, yang terus membantu dengan menghubungi saya melalui telepon; dan sudah tentu keluarga saya – Cathy, John dan Moira – yang telah turut mengajar saya lebih banyak tentang "metode teologis" daripada yang pernah saya bayangkan.

1

PETUALANGAN DIALOGISKU

Suatu Pengantar Autobiografis

Dalam Pengantar buku *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitude toward World Religions*, 1985, saya menulis: "Semua Teologi, katanya, berakar dalam biografi". Saya bisa saja memakai kata-kata yang sama untuk memulai buku ini. Sekali lagi, saya memandang dengan penuh pesona perjalanan teologis yang telah mengikuti apa yang selama ini terjadi dalam hidup saya. Tugas saya sebagai seorang teolog Kristen – yaitu upaya membantu umat menengahi masalah hubungan antara tradisi Kristen dan budaya (-budaya) – sangat dipengaruhi oleh masyarakat maupun berbagai peristiwa dalam hidup saya secara luar biasa, menyakitkan, namun membuahkan hasil. Saya memang membuat rencana dan keputusan-keputusan sendiri, namun semua itu sangat tergantung dari dan dirangsang serta dibatasi atau dialihkan oleh orang-orang yang bermanfaat bagi saya atau berbagai peristiwa yang menantang pikiran dan perasaan saya. Ada orang-orang dan peristiwa-peristiwa tertentu yang telah mempengaruhi serta mengarahkan saya selama sepuluh tahun sejak

No Other Name? diterbitkan. Dalam bab ini, saya akan menggambarkan semua ini secara singkat untuk menjelaskan apa yang saya harapkan dalam buku ini serta mengapa.

Saya sadar bahwa sepuluh tahun terakhir ini merupakan serpihan maupun produk dari suatu gambar yang lebih besar atau, lebih baik, suatu perjalanan panjang yang sudah berlangsung lama dalam hidup saya sejak di sekolah menengah tahun 50-an, pada waktu saya memasuki apa yang waktu itu disebut seminari menengah. Pengalaman ini dapat digambarkan sebagai suatu "perjalanan bersama orang lain" atau suatu "petualangan dialogis". Sudah tentu kehidupan semua orang dapat digambarkan. Sebagai makhluk sosial, kita mempunyai "orang lain yang penting" yang menerangi dan mengarahkan kehidupan kita. Kalau saya mengatakan "orang lain" untuk menggambarkan perjalanan saya, yang saya maksudkan adalah *yang sangat berbeda*, yang tidak diharapkan, tidak dipikirkan, yang mengagetkan dan menyentakkan. Saya berbicara tentang orang maupun peristiwa yang kelihatannya tidak sesuai dengan apa yang saya alami maupun mengerti. Kehidupan saya, terutama sebagai seorang Kristen dan teolog, telah diperkaya, diganggu, diarahkan ulang oleh mereka dalam pergaulan atau mempengaruhi saya dengan perbedaan yang mereka bawa, atau oleh situasi atau peristiwa yang tidak saya impikan untuk terjadi. Semua ini telah menyusup masuk atau berada di sekeliling hidup saya dan membuat dunia saya berbeda dari sebelumnya.

Kalau dilihat ke beberapa dekade lalu, kelihatannya ada dua Yang Lain yang utama yang telah mempengaruhi hidup dan teologi saya: *yang religius dan yang menderita*. Sampai permulaan tahun 80-an, yang paling penting dalam kehidupan sosial maupun teologi saya adalah mereka yang religius yang berasal dari agama-agama lain yang menantang atau yang mengecewakan banyak dari kategori dan harapan spiritual maupun teologi saya. Yang saya jelaskan dan bahas dalam *No Other Name?* adalah dampak dari pengaruh dan keberadaan mereka dalam hidup saya. Tetapi seperti apa yang saya bahas di bawah ini, perjalanan dunia dan berbagai pengalaman pribadi membawa saya ke dalam suatu dunia atau lingkungan orang lain yang berbeda dan lebih luas. Para pengungsi Amerika Tengah yang masuk ke perbatasan bagian selatan Amerika Serikat karena ketidakadilan ekonomi dan penindasan adalah contoh dari orang lain yang baru (walaupun tidak sah menurut pemerintah Amerika Serikat)

yang masuk ke dalam kehidupan saya, yang mewakili begitu banyak manusia di seluruh dunia yang mengalami penderitaan secara tidak adil yang sebenarnya tidak usah terjadi. Kini saya memahami dan merasa bahwa penderitaan bukan hanya dialami manusia tetapi semua makhluk yang mempunyai perasaan, termasuk bumi kita. Penderitaan manusia dan lingkungan telah menjadi salah satu yang lain yang sangat mempengaruhi hidup saya lebih daripada Yang Religius.

Saya merasa senang, walaupun terkadang menyakitkan, diundang, malah diharuskan mengadakan pertemuan dengan kedua Yang Lain ini. Saya mengatakan hal ini baik sebagai sesama manusia maupun sebagai seorang Kristen dan teolog. Jadi saya merasa sangat penting bahwa saya harus berbicara dengan mereka sebagai seorang Kristen dan teolog. Kalau saya tidak memahami keyakinan dan pengalaman kekristenan saya, saya tidak dapat melaksanakan tugas teologis, dalam dialog dan dalam perjumpaan yang membawa berkat dengan kedua Yang Lain itu. Kalau terjadi demikian, maka iman saya tidak autentik dan teologi saya menjadi suatu penghalang.

A. Tahap-tahap dalam Petualangan

Keuntungan dari meninjau ke beberapa dekade dan tonggak sejarah penting yang saya jalani bersama Yang Lain, saya dapat melihat rekapitulasi singkat petualangan dan pergumulan yang dialami banyak gereja yang telah membuka diri kepada yang lain. Tahap perjalanan saya secara umum sama dengan apa yang disebut "model" dalam upaya kristiani untuk mengembangkan suatu teologi dan dialog dengan agama-agama lain. Kini banyak teolog dan praktisi pastoral berbicara dan berdebat tentang berbagai pendekatan yang dipakai para *eksklusivis* atau *inklusivis* atau *pluralis* terhadap orang-orang dari agama lain (*lih.* Race 1983).[1]

Seperti halnya semua model dan istilah teknis, ada bahaya dalam memberikan pembatasan yang terlalu ketat dan membatasi manusia dalam suatu tempat yang terlalu sempit. Saya berharap dapat menghindari

[1] Seperti yang akan saya jelaskan kemudian dalam bab ini, saya kira istilah *pluralisme* tidak tepat untuk dipakai menjelaskan apa yang ditentang dan berusaha dicapai oleh pendekatan ini.

bahaya semacam ini dalam upaya menilai dan mengusulkan yang baru. Ketiga perspektif umum di atas masih menggambarkan perbedaan-perbedaan yang ada di antara pandangan Kristen terhadap agama-agama lain. Bagi saya, kalau saya melihat ke belakang, model-model ini bukan sekadar gagasan intelektual atau akademis belaka tetapi mereka menggambarkan pergumulan pribadi dan rohani ketika saya merasa bahwa keyakinan dan tugas-tugas saya dipengaruhi oleh masuknya Yang Lain yang religius dan yang menderita dalam kehidupan saya. Sebelum saya mengenal istilah-istilah teknis "eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme", saya bergumul dengan kenyataan yang terkandung dalam istilah-istilah itu; dalam perjalanan teologis Kristen saya, saya bergerak – atau dipaksa bergerak – dari satu perspektif atau model ke model yang lain.

Berikut ini saya gambarkan secara singkat perjalanan itu. Dari liku-liku dan arah gerakannya, saya kira perjalanan ini juga dialami oleh banyak rekan seiman saya. Apakah benar atau tidak, inilah pengalaman pribadi yang telah mendorong saya menulis buku ini; saya berharap buku ini bisa menjelaskan dan memberi arah yang lebih baik tentang masalah ini – masalah saya dan orang lain.

1. Awal Kegiatan Misioner: Eksklusivisme

Petualangan dialogis saya dimulai sebagai monolog. Saya bukannya ingin bergaul dengan mereka yang berlainan agama, tetapi saya ingin mengajak mereka bertobat. Saya ingin menjadi misionaris. Pada tahun 1958, sesudah empat tahun belajar di seminari ditambah dua tahun novisiat, saya resmi menjadi anggota "Divine Word Missionaries" (SVD, singkatan dari *Societas Verbi Divini*). Walaupun kelihatannya ambisius, keputusan ini salah satu yang sangat bermanfaat dalam hidup saya karena merupakan langkah awal menuju Yang Lain yang religius itu.

Walaupun langkah ini didorong oleh rasa prihatin, bahkan kasih, terhadap sesama, langkah ini bukan merupakan keprihatinan dan kasih antar-teman, tetapi antara seorang dokter dan pasiennya yang sedang sakit. Lima kali sehari, dalam doa, kami memohon kepada Tuhan, "Kiranya kegelapan dosa dan kekafiran lenyap di hadapan terang anugerah Firman dan Roh". *Kami* memiliki Firman dan Roh; mereka memiliki dosa dan kekafiran. Kami dokter yang mengasihi; mereka pasien yang menderita.

Selama pendidikan di seminari – akhir tahun 50-an sampai permulaan tahun 60-an – banyak dibicarakan masalah "akomodasi" atau "adaptasi misioner". Hal ini merupakan pengakuan tidak langsung, namun nyata, bahwa tidak ada kegelapan total dalam agama-agama lain. Seperti yang dikatakan beberapa teolog Jerman saat itu, ada juga *Anknüpfungspunkte* dalam agama-agama lain – yakni titik-titik kontak di mana orang Kristen dapat bersaksi tentang keselamatan. Sebenarnya, "*adaptasi misioner*" sama pengertiannya dengan "melangkah masuk melalui pintu" – untuk mengetahui titik persamaan antara penganut Kristen dan penganut agama-agama lain, sehingga pertobatan bisa dimulai. Ini suatu langkah kecil saja untuk mengakui nilai-nilai positif dalam agama-agama lain. Bagi saya ini langkah pertama.

Sekali saya melangkah ke pintu agama-agama lain, saya menemukan lebih banyak dari yang saya harapkan. Inilah fase awal di mana Yang Lain yang religius itu mempengaruhi hidup saya. Selama di seminari, saya bertemu banyak misionaris yang pulang cuti dan mereka diundang berbicara dalam pertemuan-pertemuan SVD untuk kami yang akan menjadi misionaris. Dari cerita-cerita mereka yang penuh semangat dan sering mengharukan tentang perjumpaan dengan penganut Hindu, Buddha, penganut agama-agama besar, saya berangsur-angsur sadar bahwa anggota-anggota SVD tidak sepenuhnya menjalankan atau mengalami apa yang mereka doakan; mereka lebih banyak berbicara tentang keindahan Hinduisme, atau wawasan para penduduk dataran tinggi di New Guinea, atau tentang kedalaman seni dan meditasi agama Buddha daripada tentang "kegelapan dan dosa" yang menghalangi tugas mereka.

Saya masih ingat betapa saya terharu dan kagum terhadap tim tarian India yang dipimpin Romo George Proksh, SVD; tarian ini bukan hanya menggambarkan keyakinan Kristen dalam bentuk tarian Hindu, tetapi juga keindahan dan misteri pemahaman Hindu tentang Allah. Sebagai tambahan adalah penemuan-penemuan yang saya lakukan sendiri selaku anggota *Japan Study Club*; kami diharapkan memilih salah satu dari "negara tujuan misi" SVD untuk mempelajari sejarah, budaya dan agama negara tersebut. Di sinilah saya memperoleh pengalaman pertama dengan agama Buddha, pertemuan pertama dengan sejarah Zen, praktiknya yang keras, dan pencerahan serta perdamaian satori yang diajarkannya.

Ada begitu banyak hal yang tidak dapat saya pahami dari sudut pandang Kristen saya; ada begitu banyak yang saya sukai.

Ketika selesai studi pada tahun 1962 dan dengan bekal gelar sarjana muda filsafat, saya mulai mengerti, belum pasti namun jelas, bahwa model Kristen yang eksklusif sebagai terang dan agama-agama lain sebagai kegelapan, tidak sesuai dengan kenyataan yang ada. Bagaimana menyikapi hal ini bagi saya mulai jelas pada waktu saya menyelesaikan studi di Roma.

2. Vatikan II dan Karl Rahner: Inklusivisme

Saya tiba di Roma untuk studi di *Pontifical Gregorian University* dua minggu sebelum dimulainya Konsili Vatikan II yang dimulai tanggal 11 Oktober 1962. Berada di Roma saat itu merupakan hal yang menggembirakan dan penuh harapan. Paus Yohanes XXIII bukan hanya membuka jendela-jendela yang sudah lama terkunci, tetapi juga merombak dinding-dinding dan secara tidak langsung berupaya membangun kembali model-model dan praktik peribadatan yang sudah usang! Sebagai bagian dari terbukanya gereja Katolik terhadap dunia modern adalah adanya pengakuan terhadap budaya dan agama lain. Saya masih ingat betapa bersemangatnya kedua puluh empat uskup anggota SVD yang menghadiri Konsili itu ketika menemukan bahwa akan ada pernyataan tentang hubungan gereja bukan hanya dengan Yudaisme tetapi juga dengan agama-agama lain. Saya juga turut bangga ketika salah seorang uskup, seorang mantan misionaris yang puluhan tahun bertugas di New Guinea yang sudah lama melupakan bahasa Latinnya, meminta saya menolongnya membaca dokumen *sub secreto* (rahasia) tentang "Deklarasi tentang Hubungan Gereja dan Agama-agama Non-Kristen". Di dalamnya tercantum hal-hal positif tentang kebenaran dan nilai-nilai dari agama-agama Hindu, Buddha, Islam yang sebelumnya tidak pernah diakui dalam satu dokumen resmi gereja; di sinilah, saya sadar, terjadi suatu titik balik dalam teologi agama-agama gereja Katolik Roma.

Pada waktu para bapa Konsili bertemu, saya sedang mengikuti kuliah di Gregorianum yang disampaikan oleh salah seorang teolog yang telah menolong membuka jendela-jendela gereja Katolik bagi para penganut agama lainnya: teologi Karl Rahner mempengaruhi banyak mata

kuliah yang diajarkan oleh para Yesuit. Pada tahun 1965, Rahner sendiri datang ke Universitas Gregorian sebagai guru besar tamu. Setelah mendengar dia, saya mengerti secara jelas bagaimana, dengan berbagai pandangannya yang begitu teliti, ia telah meletakkan dasar-dasar teologis bagi pandangan Vatikan II yang baru dan positif tentang agama-agama lain. Lebih dari sikap Konsili yang singkat namun revolusioner tentang kebenaran dan kebaikan yang terdapat dalam agama-agama dunia lainnya, Rahner berpendapat bahwa orang Kristen bukan hanya bisa tetapi *harus menganggap* agama-agama lainnya sebagai "sah" dan merupakan "jalan keselamatan"; ini, bagi saya, merupakan suatu napas segar dan melegakan. Ini membuat saya mampu apa yang telah saya lihat dalam agama-agama lain di luar agama Kristen dan membebaskan saya dari apa yang saya rasakan sebagai keyakinan yang tidak berdasar bahwa agama Kristen adalah satu-satunya agama yang autentik.

Jadi setelah memperoleh gelar lisensiat bidang teologi di Roma, saya pindah ke *University of Münster* di Jerman untuk menulis tesis di bawah bimbingan Karl Rahner tentang sikap Katolik terhadap agama-agama lain. Setelah setengah tahun bekerja di bawah bimbingannya, saya terkejut mendengar bahwa di Roma orang lain telah menulis disertasi tentang topik yang sama. Saya kembali ke Roma untuk menyelesaikan masalah kemacetan disertasi dan meminta nasihat Monsignor Piero Rossano, sekretaris Vatikan untuk agama-agama Non-Kristen pada waktu itu. Dia membantu mengubah kemacetan saya menjadi kesempatan baru ketika ia menasihati saya untuk menulis hal yang sama dari sudut pandang teologi Protestan kontemporer.

Nasihatnya memberikan kesempatan bagi Yang Lain yang religius itu muncul kembali – atau lebih tepat memberi saya kesempatan untuk bertemu dengannya kembali! Saya kemudian pindah dari dunia Katolik di Roma dan Münster yang sudah akrab ke Universitas Marburg, Fakultas Teologi Protestan yang didirikan atas dasar pandangan para Reformator. Di bawah Prof. Carl Heinz Ratschow, saya menulis disertasi berjudul "Menuju suatu Teologi Agama-agama Protestan" ("Towards a Protestant Theology of Religions"). Walaupun saya merupakan seorang Katolik Roma pertama yang diterima belajar di Fakultas Teologi Universitas Marburg, saya berani mengkritik para pemikir Protestan kontemporer saat itu (termasuk Doktor Ratschow sekalipun) karena mereka tidak sanggup me-

langkah lebih jauh dalam upaya mengatasi sikap eksklusivisme ajaran neo-ortodoks Karl Barth terhadap agama lain. Saya berpendapat bahwa dalam upaya mereka memahami nilai yang terkandung dalam agama-agama lain, para teolog Protestan terhalang oleh pandangan para Reformator tentang "hanya iman" melalui "hanya Kristus" (*lih.* Knitter 1975). Teolog Protestan seperti Paul Althaus, Emil Brunner, dan bahkan Wolfhart Pannenberg memang bisa memahami "penyataan" dalam agama-agama lain, namun tidak pernah mengakui adanya "keselamatan" dalam agama-agama lain. Kesimpulan saya, ini hanya separo jalan dalam upaya mereka mendekati penganut agama lain.

Kritik saya terhadap para teolog Protestan berdasar pada, dan dibatasi oleh, perspektif Katolik saya sebagai pengikut Rahner. Saya mengkritik mereka karena tidak melakukan seperti apa yang dilakukan Rahner dengan teologi agama-agamanya yang baru, di mana dia sering, dalam teorinya, mengambil contoh "Kristen anonim" (yaitu mereka yang bukan Kristen yang "diselamatkan" oleh anugerah dan kehadiran Kristus secara terselubung dalam agama-agama mereka). Kalau saya bisa mengkritik Protestan karena ketidaksediaan mereka mengakui bahwa ada anugerah keselamatan melalui agama-agama lain, saya sendiri juga tidak sanggup membayangkan bahwa kebijakan dan anugerah yang ada di dalam agama-agama lain semacam itu tidak lebih daripada "refleksi" dari kepenuhan kebenaran dan anugerah yang terjelma dalam Yesus yang adalah Kristus. Refleksi semacam itu, tanpa diperdebatkan, bisa dipahami hanya di dalam terang Injil. Jadi, sementara teologi Rahner bagi saya merupakan suatu langkah maju yang besar dan membebaskan, saya tidak sadar waktu merampungkan disertasi saya bahwa hal itu merupakan langkah awal dari suatu proses panjang, dan membebaskan, untuk masuk ke dunia Yang Lain yang religius.

3. Menjelajahi Sisi Lain: Pluralisme

Seperti yang digambarkan John Hick, bagi saya Rahner bukan merupakan paradigma baru, tetapi sebuah jembatan (Hick 1980,180-81). Sebenarnya saya sudah berpikir untuk menyeberangi jembatan itu ke sisi yang lain pada waktu saya bertemu Rahim ketika studi di Jerman dulu. Ia mahasiswa jurusan kimia asal Pakistan yang pandai, ramah, humoris dan

penuh perhatian. Ia seorang Muslim yang taat sholat lima waktu dan hanya minum jus apel sementara kami minum bir. Kami berteman baik dan sering berdiskusi tentang agama. Saya mulai mengerti dengan jelas apa yang secara teologis tidak bisa diterangkan, walau dengan bantuan Rahner sekalipun. Secara pribadi, Rahim sangat puas dengan imannya; secara etis, ia melebihi kebanyakan orang Kristen yang saya kenal. Dalam berdiskusi tentang iman, kami belajar satu sama lain. Namun, kalau saya harus berbicara tentang kebutuhan Rahim untuk "dipenuhi" melalui agama Kristen, hal yang sama harus terjadi bagi saya melalui Islam. Secara teologis saya dapat mengatakan bahwa Rahim telah diselamatkan; saya tidak bisa mengatakan bahwa ia seorang Kristen anonim. Di sinilah jembatan Rahner goyah.

Jembatan itu bertambah goyah ketika saya kembali ke Chicago dan mulai mengajar di *Catholic Theological Union* tahun 1972. Di samping mengajar mata kuliah teologi agama-agama, saya mulai serius mengkaji agama-agama lain dengan cara mengajarkan agama-agama, terutama agama-agama Hindu dan Buddha. Terpengaruh oleh metode "menyeberang" yang dikembangkan John Dunne dalam bukunya *The Way of All the Earth* (1972), saya mencoba, dengan penuh keterbatasan dan frustrasi bersama para mahasiswa saya, mengkaji jalan yang ditempuh agama-agama lain secara historis-intelektual maupun melalui pengalaman pribadi. Ketika saya pindah ke Universitas Xavier tahun 1975 (setelah meninggalkan SVD) dan mengajar beberapa mata kuliah yang sama dengan metode yang sama pula, saya mulai memahami bahwa saya sudah tergelincir keluar dari jembatan Rahner, tanpa sadar, dan mulai menjelajahi suatu ranah religius yang baru, dengan penuh semangat namun khawatir. Selanjutnya saya sadar bahwa ranah yang baru akhirnya membutuhkan peta teologis yang baru pula.

Di antara begitu banyak pedoman yang paling dipercaya namun berani yang bisa dipakai dalam eksplorasi ini terdapat pandangan dari dua tokoh terkenal. Pertama Raimon Panikkar, baik dengan pedoman-pedoman teoretisnya (*The Intra-Religious Dialogue*, 1978) maupun kemudian dengan cara yang digunakannya untuk "melintasi" ke Hinduisme (*The Vedic Experience*, 1977). Kedua, Thomas Merton, dengan caranya mengungkapkan kehidupan dan makna Zen Buddhisme (*Zen and the Birds of Appetite*, 1968). Saya juga melakukan dialog dengan para penganut Hindu

dan Buddha. Di tengah-tengah dan karena semua hal inilah, saya kembali melakukan meditasi harian yang telah saya tinggalkan bertahun-tahun, namun sekarang dalam bentuk *zazen*. Dari kajian, dialog dan kegiatan semacam ini, saya sadar bahwa suatu dialog tentang pemahaman dan wawasan teologis mulai muncul – terkadang meledak – dalam diri saya. Terdapat pengalaman-pengalaman dan wawasan-wawasan yang mengguncangkan dan kemudian menyusun kembali perspektif teologis saya: ketika saya sadar bahwa barangkali apa yang dikatakan Hinduisme tentang nondualisme antara Brahman dan Atman bukan sekadar suatu analogi, tetapi barangkali suatu ungkapan yang logis dari apa yang coba dikatakan Rahner tentang eksistensi dari yang supernatural[2]; atau ketika saya sadar bahwa pengalaman *Anatta* (penyangkalan diri) dalam agama Buddha, seperti yang saya pahami dan rasakan, membuat saya mampu untuk lebih memahami apa yang dikatakan Paulus bahwa "tetapi bukan lagi aku sendiri yang hidup, melainkan Kristus yang hidup di dalam aku" (Gal.2:20).

Konklusi teologis dari semua eksplorasi dan penemuan ini tiba pada suatu fokus awal ketika saya membaca buku Hans Küng, *On Being a Christian* (1976). Dengan kritiknya yang keras terhadap teori Kristen anonim, Küng menjadi, bagi saya, suatu dorongan profetis untuk keluar dari jembatan Rahner. Namun, ketika saya mendalami lagi sikapnya tentang agama-agama lain, yang menurut perkiraan saya salah dan tidak sepantasnya diletakkan di bawah apa yang diistilahkan Küng "finalitas" Kristus, maka saya kira bahwa untuk keluar dari jembatan itu diperlukan suatu lompatan yang lebih besar daripada yang dibuat Küng saat itu (Knitter 1978). (Sejak itu Küng telah melangkah lebih jauh, tanpa melonggarkan pegangannya yang teguh pada finalitas Kristus.) Untuk memperkirakan berapa besar langkah itu harus diambil dan akibatnya, saya memutuskan, untuk tidak tergesa-gesa ke *ashram* di India atau biara Zen di Jepang, tetapi menulis buku (suatu keputusan praktis karena saya sudah berkeluarga). Sebelum melakukan dialog yang lebih mendalam, saya ingin mencoba memilah, untuk saya dan orang lain, upaya-upaya yang dilakukan

[2] Brahman adalah simbol untuk Roh Universal atau Realitas Terakhir; Atman adalah ungkapan dari Realitas Terakhir itu dalam diri individu sebagai makhluk. Menurut saya hal ini memperjelas pandangan Rahner bahwa eksistensi atau situasi eksistensial manusia sangat supernatural – bahwa "sifat" diilhami oleh "supernatur" atau kehidupan Ilahi.

masa lampau dan potensi teologi Kristen yang sudah ada untuk menafsirkan apa yang dinamakan pengalaman baru dari pluralisme agama.

No Other Name? (1985) dikenal sebagai suatu "survei kritis atas sikap Kristen". Sesudah survei dan kesimpulannya dibuat, saya mencoba membentuk suatu pandangan teologis yang dapat meyakinkan saya dan para rekan bahwa kesaksian Kristen seperti yang terdapat dalam Kitab Suci dan tradisi tidak ditinggalkan, tetapi memahaminya lebih mendalam dan kemudian memeliharanya, serta mengganti (yang bukan berarti meninggalkan) pendekatan kristosentris yang sudah biasa dengan pendekatan teosentris terhadap agama-agama lain. Walaupun kita orang Kristen mengimani Yesus yang adalah Kristus sebagai titik berangkat dan fokus yang mutlak untuk memahami diri sendiri dan orang lain, kita juga harus mengingatkan diri sendiri bahwa Misteri Ilahi, yang kita kenal di dalam Yesus dan disebut *Theos* atau Allah, lebih besar daripada realitas dan pengajaran Yesus. Jadi kita terbuka terhadap *kemungkinan* (dan ini yang saya perdebatkan dalam *No Other Name?*) bahwa agama-agama lain juga memiliki pandangan dan respons mereka sendiri yang absah terhadap Misteri ini; jadi, mereka tidak harus "dimasukkan" dalam kekristenan. Sebaliknya, semua agama bisa, mungkin perlu, dimasukkan satu sama lain – saling berhubungan – sepanjang semuanya terus berupaya menemukan atau setia kepada Misteri atau Kebenaran yang tak ada habis-habisnya itu. Saya memang telah meninggalkan jembatan, dari inklusivisme ke semacam pluralisme. Saya kini sedang menjelajahi "seberang sana". Walaupun saya ingin menjelaskan dan memperbaiki beberapa argumen dalam *No Other Name?* (saya akan melakukannya di lembaran-lembaran berikut), saya telah melanjutkan arah yang dijelaskan di dalam buku itu.

4. Pluralisme dan Pembebasan

Pada tahun 1986, John Hick dan saya mengadakan pertemuan dengan sekelompok teolog yang sedang bergerak ke arah berlainan, untuk melihat sejauh mana pengaruh pluralisme ada di antara para teolog Kristen dan sekaligus mengungkapkannya lebih jelas untuk dikritik lebih lanjut. Hasilnya disajikan dalam buku *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (1987) untuk dibaca umat Kristen

maupun para teolog secara luas. Dalam tulisan saya untuk terbitan ini, saya menyatakan bahwa arah yang saya tempuh berada pada suatu tikungan baru. Sekali lagi, ini adalah contoh ketika teologi mengikuti biografi. Berbagai peristiwa dan orang baru bermunculan dalam hidup saya. Sejak awal tahun 70-an, saya terus mengikuti perkembangan teologi pembebasan dari Amerika Latin. Semula minat saya timbul dari keinginan untuk selalu mengikuti perkembangan secara metodologis. Kemudian tahun 1983 di Cincinnati saya bertemu dua mahasiswa El Salvador; mereka pengungsi yang di negaranya sangat lantang berbicara tentang masalah hak asasi manusia dan sedang diburu oleh pemerintah El Salvador yang didukung Amerika Serikat. Sejak pertemuan yang bermakna itu, kehidupan saya tidak pernah sama lagi.

Setahun kemudian istri saya, Cathy, dan saya menjadi anggota "Sanctuary Movement" setempat – suatu organisasi oikumenis dari berbagai gereja dan sinagoge yang terang-terangan memberi tempat perlindungan dan bantuan bagi para pengungsi dari Amerika Tengah yang melarikan diri dari kemiskinan dan bahaya perang yang disponsori Amerika Serikat, walaupun kegiatan kami itu bertentangan dengan kebijakan pemerintah Amerika Serikat. Kegiatan ini membawa saya ke suatu kunjungan ke El Salvador dan Nicaragua selama lima musim panas. Pengalaman bekerja di antara pengungsi di Cincinnati, bertemu dengan komunitas Kristen di Amerika Tengah, bekerja sama dengan Jon Sobrino dan Uskup Medardo Gomez dari gereja Lutheran di El Salvador, menyaksikan penderitaan yang dialami teman-teman di El Salvador pada waktu ditangkap dan disiksa oleh pihak keamanan di sana, telah menjadikan teologi pembebasan bukan saja suatu "metode baru" bagi saya, tetapi suatu pemahaman baru tentang agama dan kesetiaan sebagai murid Yesus. Saya memahami bahwa pilihan mendasar untuk mendahulukan mereka yang tertindas bukan sekadar suatu pilihan tetapi suatu tuntutan. Hal ini berpengaruh terhadap cara berteologi saya sampai pada titik di mana saya tidak bisa menjalankan teologi agama-agama kecuali kalau ada kaitannya dengan teologi pembebasan entah bagaimana. Karena itu, tulisan saya untuk buku *The Myth* berjudul agak janggal *Menuju Teologi Pembebasan Agama-agama* (*Towards a Liberation Theology of Religions*).

Sejak itu, Yang Lain yang menderita itu terus mendampingi dan menantang perjalanan rohani dan teologis saya. Suara dan teriakan mereka untuk ditegakkannya keadilan terus terdengar oleh saya bukan hanya melalui kontak terus-menerus dengan umat dan berbagai gereja di El Salvador sebagai seorang anggota Dewan Penyantun CRISPAZ (Umat Kristen untuk Perdamaian di El Salvador), tetapi juga melalui keterlibatan saya di antara berbagai kelompok perdamaian dan keadilan di Cincinnati.[3] Salah satu pengalaman yang turut menegaskan betapa pentingnya dialog itu juga meliputi baik Yang Lain yang religius maupun yang menderita, yaitu pada waktu saya dan keluarga sedang menjalani cuti lima bulan (*sabbatical*) di India, Juli sampai Desember 1991. Bersama keluarga, saya mendalami sebuah negeri yang penuh dengan kekayaan religius yang tak terlukiskan dan sangat berlimpah – juga sebuah negeri di mana agama-agama yang berbeda telah hidup berdampingan dan berdialog (di tingkat praktis) selama berabad-abad. Namun, pada saat yang sama, India juga sebuah negeri di mana terdapat begitu banyak orang yang kemiskinannya tak terlukiskan. Kalau ada negara di mana, secara grafis, terdapat banyak agama dan kemiskinan, itulah India. Selama berbulan-bulan di sana, suara dari Yang Lain yang religius maupun yang menderita, walaupun berbeda dan terkadang janggal, bersatu dan berbicara kepada saya penuh desakan dan harapan baru.

Desakan datang dari mereka yang telah lama terlibat dalam dialog Hindu-Kristen (misalnya Bede Griffiths, Ignatius Hirudayam, Ignatius Puthiadam) maupun dari mereka yang berkecimpung dalam pembebasan para *Dalit* atau kasta/kelompok yang tertindas (misalnya Swami Agnivesh, Samuel Rayan, K.C.Abrahams). Dari kedua belah pihak, walaupun berbeda dalam prosedur dan strategi, saya diberi tahu bahwa di India, "dialog" dan "pembebasan" harus merupakan dua segi dari agenda yang sama. Kalau hanya satu tanpa yang lain berarti berada di luar kenyataan yang ada di India. Terlepas dari berbagai kesulitan menyangkut "dialog pembebasan" semacam itu di sebuah negara di mana agama berhasil dipakai untuk mendukung "komunalisme" atau faksionalisme, harapan saya ditunjang oleh berbagai kenyataan yang saya peroleh di antara umat Hindu, Kristen dan Muslim yang bersatu memerangi penindasan atau komu-

---

[3] Khusus dalam *Faith and Justice Base Community* di paroki Bellarmine di Universitas Xavier.

nalisme, dan saling belajar dalam pergumulan bersama mereka. (Saya membicarakan beberapa contoh tentang hal ini dalam bab 9.)

Tetapi seperti telah dijelaskan, saya sudah maklum, khususnya selama paro terakhir tahun 80-an, bahwa penderitaan dari Yang Lain meliputi bukan hanya manusia tetapi juga makhluk lainnya, yaitu Bumi itu sendiri. Dan karena penderitaan manusia dan lingkungan disebabkan oleh hal yang sama, maka solusinya juga sama. Jadi, berbicara tentang keadilan dan pembebasan berarti keadilan dan pembebasan manusia dan lingkungan. Secara intelektual maupun logis, pernyataan semacam ini menjadi jelas dan meyakinkan bagi saya melalui buku dan studi tentang krisis lingkungan yang ada di toko-toko buku maupun dalam kesadaran kita selama dekade belakangan ini. Namun, secara pribadi dan seluruh perasaan saya, Bumi ini telah menjadi objek kasih dan keprihatinan saya melalui pertemuan dengan Yang Lain yang religius tertentu – penduduk asli Amerika. Saya ingat pertemuan saya dengan para sesepuh dan jurubicara dari berbagai suku di Amerika Utara pada bulan Juni 1993 dalam konferensi tentang "Tanah dan Kehadiran Manusia" yang disponsori oleh Universitas Bucknell. Ketika kami duduk dalam lingkaran di seputar perapian, dan mendengarkan cerita, pandangan, khususnya kehidupan keagamaan mereka, saudara-saudari penduduk asli Amerika itu membuat saya mampu melintas ke dalam pemahaman tentang yang Suci, yang mereka temukan dalam Bumi dan semua makhluk yang ada di dalamnya. Menjadi jelas dan lebih nyata bagi saya bahwa dialog harus meliputi masalah pembebasan dan pembebasan harus meliputi Bumi ini. Ada kelompok manusia yang tidak bisa berbicara tentang yang Suci tanpa berbicara tentang Bumi ini dan yang tidak dapat berbicara tentang kekejaman penderitaan yang mereka alami tanpa berbicara tentang penderitaan Bumi dan semua binatang. Bagi saya, ini sebuah paradigma bagi semua pertemuan antar-agama.

Kemudian saya memperoleh dukungan lebih jauh membesarkan hati bagi suatu paradigma semacam itu dari seorang teman dan rekan, Hans Küng. Walaupun terdapat perbedaan di antara kami menyangkut berbagai aspek teologis dari dialog Kristen dengan umat beragama lain,[4] pandangan terakhirnya tentang etika global mempengaruhi dan memper-

[4] Lihat, khususnya, responsnya terhadap artikel saya dalam sebuah terbitan yang disunting oleh dia dan Jurgen Moltmann (Küng 1986b).

luas pemahaman saya bahwa keprihatinan bagi suatu dialog harus dipadukan dengan keprihatinan terhadap keadilan. Bagi Küng, dan juga mereka yang telah menyetujui pandangannya, bahaya yang telah menumpuk di tebing ketidakadilan ekonomi, perusakan lingkungan dan peningkatan kekuatan militer tidak akan berhenti kecuali semua bangsa di dunia bersatu untuk menyusun dan mendukung suatu keyakinan dan pedoman etis bersama; tugas semacam ini tidak akan selesai, kecuali semua agama di dunia, melalui dialog, turut memberikan sumbangan. Dengan kata lain, dialog antar-agama harus memasukkan masalah etis di balik penderitaan manusia dan Bumi yang terus mengganjal sebagai agenda yang paling mendesak. Bahwa upaya Küng memperoleh dukungan internasional dari Parlemen Agama-agama se-Dunia di Chicago pada bulan September 1993, merupakan bukti bahwa ia berbicara tentang "tanda-tanda zaman". Terlepas dari keberatan-keberatan saya tentang *bagaimana* Küng akan melaksanakan proyeknya (seperti yang saya terangkan dalam bab 4), saya ingin berdiri di sisinya dan mengimbau semua umat beragama untuk bekerja sama dalam mengupayakan keadilan dan kesejahteraan manusia dan lingkungan. Jadi, subjudul buku saya ini merupakan judul buku di mana Küng memperkenalkan pandangannya: "tanggung jawab global" yang merupakan bagian dari semua dialog antar-agama (Küng 1991).

5. Kebutuhan Menjadi Peluang

Jadi, berbagai rekan maupun peristiwa dalam hidup saya telah membawa, terkadang memikat saya ke dalam apa yang bagi saya menjadi kewajiban moral untuk menerima "pluralisme dan pembebasan" atau "dialog dan tanggung jawab global". Saya pikir keduanya harus berjalan bersama. Saya harus berbicara dengan dan belajar dari kedua pihak, baik Yang Lain yang religius maupun yang menderita. Kalau ini tidak mungkin, kalau saya tidak mendengarkan kedua-duanya, kalau saya tidak bisa menghubungkan masalah dialog antar-agama dengan masalah keadilan manusia dan lingkungan, saya harus memilih. Kalau pilihan semacam ini penting, saya akan meninggalkan dialog dan mengupayakan keadilan serta mengurangi penderitaan. Untunglah, pengalaman saya baik dalam percakapan teologis maupun perjumpaan dialogis (khususnya di India, Sri Lanka dan Thailand) meyakinkan saya bahwa pilihan semacam itu tidak diperlukan.

Saya telah berangsur-angsur yakin bahwa apa yang saya anggap suatu kebutuhan adalah juga sebuah peluang.

Keterbatasan pengalaman dialogis saya, khususnya pengalaman dan refleksi dari rekan serta mentor saya, Aloysius Pieris, S.J., telah membawa saya ke suatu kecurigaan yang kuat, jika bukan suatu keyakinan, bahwa *kebutuhan* untuk menghubungkan dialog antar-agama dengan tanggung jawab global memberikan suatu *peluang*, bukan hanya untuk kepentingan dialog yang berbeda tetapi juga untuk dialog yang efektif dan lebih baik. (Dalam bab 9 saya menjelaskan bagaimana Pieris secara kreatif berhasil menggabungkan dialog dan pembebasan dalam menjalankan tugasnya di Sri Lanka.) Dengan kata lain, suara dari Yang Lain yang menderita telah membuat saya lebih mampu memahami suara Yang Lain yang religius. Kehadiran dari Yang Lain yang menderita, yang bersifat mendesak dan langsung merupakan kesempatan dan sarana bagi saya untuk masuk ke dalam dan memahami kedalaman misterius dari Yang Lain yang religius itu. Ini suatu pernyataan tegas. Biarlah saya jelaskan.

Lebih lama saya berkecimpung dalam dialog antar-agama, lebih jelas saya memahami betapa sulitnya hal itu. Alasannya, saya kira, adalah bahwa lebih sering seseorang mencari jalan memahami agama lain, baik melalui perjumpaan pribadi maupun melalui studi kepustakaan, lebih sering ia terbentur dengan berbagai tembok perbedaan yang, pada akhirnya, sulit dimengerti. Kalau persamaan dalam pengalaman dan ungkapan beragama banyak, maka perbedaan juga lebih banyak – dan banyak di antaranya tidak dapat dibandingkan. Untuk menjelaskan siapa Yang Lain yang religius itu bagi saya, dan bagaimana dampaknya, saya kira pandangan Rudolf Otto lebih cocok: mereka adalah suatu *mysterium tremendum et fascinosum* – sebuah misteri yang menakutkan sekaligus mengagumkan. Saya telah dibuat gelisah dan bingung, dan sering ditolak oleh apa yang diperkenalkan oleh Yang Lain yang religius itu, namun bersamaan dengan itu (atau segera setelah itu) saya juga sering tersentuh, terpikat, terdorong oleh keanehan yang menakutkan tersebut.

Inilah pengalaman saya yang terjadi dengan orang lain selama dialog panjang dengan para penganut Buddha, seperti halnya berbagai pertemuan saya dengan orang-orang Hindu pada waktu saya berkeliling India; saya lebih merasakannya lagi dalam dialog segitiga di antara orang Yahudi, Muslim dan Kristen belakangan ini. Dalam upaya saya untuk

menghayati, misalnya, konsep Buddha tentang kesementaraan (*imperma-nence*), atau pemikiran Zen tentang ketakterkaitan (*non-attachment*) terhadap Allah sekalipun, dan dalam upaya memahami dan menghayati pentingnya Halakhah di kalangan Yahudi atau keunikan dan kehati-hatian mereka tentang dialog, saya gemetar atau "takut", di hadapan Misteri perbedaan (*Mystery of difference*). Inilah suatu perbedaan yang tidak bisa saya pahami, yang sering mengancam saya, mencaci atau bahkan menertawakan teori-teori saya. Karena itu, menurut saya Yang Lain yang religius itu adalah *totaliter aliter* – yang sama sekali lain, yang tidak terbandingkan, yang tidak terpahami. Jadi, berdasarkan pengalaman saya yakin bahwa konsepsi tentang "esensi yang sama" atau "pengalaman yang sama" seakan kain tipis halus saja yang dibentangkan para akademisi yang barangkali belum pernah merasakan kenyataan yang menyulitkan (*obstructing reality*) yang terdapat di dalam Yang Lain itu. Menghadapi Yang Lain yang religius itu sebagai Yang Lain yang sama sekali lain, atau sebagai Misteri yang luar biasa, saya harus tunduk dan diam.

Namun bersamaan dengan itu, melalui suatu proses paradoks yang tidak bisa dijelaskan, Yang Lain yang religius itu, sebagai Misteri luar biasa, telah lebih sering menjadi suatu Misteri yang "mengagumkan" dan menarik. Apa yang sama sekali berbeda yang tidak dapat dipahami itu juga mengajak, memberi isyarat dan janji untuk memperkaya saya. Ini suatu proses yang, menurut saya, hanya bisa dirasakan melalui pengalaman yang tidak bisa dibuktikan atau dianalisis secara jelas. Dalam berinteraksi, berbicara dan mendengarkan, bersaksi tentang komitmen, nilai dan berbagai ritual dari Yang Lain – yang sama sekali lain itu yang tidak terbandingkan, tidak terpahami, *telah menjadi*, bagi saya, yang mungkin, yang terbayangkan, yang menarik. Saya tidak bisa sekadar tunduk penuh hormat di hadapan para penganut dari yang lain; saya juga harus belajar dari mereka, berbicara kepada mereka dan seakan menemukan diri saya di dalam mereka. Kepompong "keheningan" itu menjadi tempat kelahiran kupu-kupu "percakapan" yang lemah, namun penuh ingin tahu. Setelah mengalami Yang Lain yang misterius ini secara penuh, saya menemukan adanya hubungan, walau sulit dijelaskan atau ke mana arahnya. Di sinilah apa yang dikatakan Panikkar sebagai "kepercayaan kosmis" (*cosmic trust*) menjadi kenyataan. Saya percaya bahwa walaupun ada perbedaan, kita bisa dan harus saling bicara, saling belajar dan saling mengubah.

Bagi saya, Yang Lain yang menderita itu telah membantu dan menuntun saya dalam merasakan bahwa yang menakutkan dari Yang Lain sebagai mitra dialog itu adalah yang menarik saya. Kalau mereka yang beragama *bersama-sama* mendengarkan suara mereka yang menderita dan tertindas, kalau mereka *bersama-sama* mencoba memberi respons terhadap kebutuhan yang tertindas dan menderita itu, saya yakin mereka mampu saling percaya dan mengakui kebenaran dan kemampuan yang ada dalam masing-masing yang sebelumnya tidak dikenal. Yang Lain yang menderita itu menjadi mediator, atau saluran kepercayaan dan pemahaman, di antara berbagai wilayah keagamaan yang berbeda. Pada waktu bekerja bersama dengan penganut Yahudi dan Buddha di "Sanctuary Movement", ketika saya berdoa dan bermeditasi bersama mereka di depan Gedung Federal di Cincinnati sebagai protes atas bantuan Amerika Serikat kepada tentara El Salvador, ketika saya mendengar kesaksian mereka tentang mengapa mereka melakukan kegiatan protes keprihatinan ini, saya merasakan bahwa kelainan mereka merupakan hal yang menarik dan menguatkan yang darinya saya dapat belajar.

Jadi, gambaran saya tentang Yang Lain yang religius itu, yang sebelumnya merupakan Misteri menakutkan dan mengagumkan, telah dilengkapi dengan kenyataan bahwa mereka adalah sesama *dalam perjalanan*. Ini tidak berarti kami sedang dalam perjalanan menuju semacam perwujudan kebenaran atau pemenuhan eskatologis atau dunia lain. Agaknya, pengalaman saya -- dan kepercayaan saya -- adalah bahwa sebagai penganut berbagai jalan yang berbeda agama, kita bisa menunjukkan keprihatinan dan tanggung jawab yang sama dalam menyikapi, *sebagai* orang-orang beragama, penderitaan manusia dan lingkungan serta ketidakadilan yang makin meluas, yang mengancam kehidupan dan bumi kita. Saya tidak mengatakan bahwa semua umat beragama prihatin terhadap penderitaan dan krisis duniawi semacam ini. Tetapi saya dapat mengatakan bahwa, dari pengalaman dan dari apa yang saya baca tentang pengalaman orang lain, jumlah umat dari kebanyakan agama yang prihatin dan *sedang* menghayati diri mereka sebagai sesama dalam perjalanan serta menjadi rekan sekerja dari mereka yang berasal dari agama lain terus bertambah.

B. Buku ini: Melanjutkan Petualangan

Buku ini merupakan hasil maupun lanjutan dari petualangan dialogis yang telah saya gambarkan sebelumnya. Di dalamnya, saya ingin menjelaskan tentang perjalanan yang saya tempuh sambil memberikan isi yang lebih dalam dan arah yang lebih jelas. Saya akan melakukannya melalui percakapan dengan para pihak lain yang juga sedang mencari kebenaran dan nilai – terutama bersama anggota dari komunitas agama saya sendiri, Kristen, namun juga bersama mereka dari agama-agama lain, dengan harapan bahwa apa yang saya bicarakan dan usulkan bisa menerangi dan menuntun perjalanan mereka. Dugaan saya, umat dari berbagai tradisi agama semakin sadar bahwa untuk memahami dan menghayati kehidupan iman mereka dalam dunia sekarang ini, mereka harus berdialog dengan para penganut agama lain *maupun* dengan mereka yang menderita di bumi ini.

Untuk berbicara dalam istilah-istilah Kristen dan terutama kepada para rekan kristiani, dalam buku ini akan saya upayakan membahas bersama-sama keprihatinan teologi agama-agama dan teologi pembebasan – atau keprihatinan dialog antar-agama dan dialog pembebasan. Edward Schillebeeckx telah membahas tantangan ganda yang dihadapi umat Kristen (saya kira semua umat beragama) ini demikian: "*Posisi* dari mana kita, sebagai orang Kristen ... mulai beranjak kini semakin menjadi tempat dari agama-agama lain dan tempat bagi umat manusia ... yang akhirnya benar-benar menjadi tempat dari mereka yang menderita" (Schillebeeckx 1990, 189). Kata-kata ini merupakan ringkasan dari apa yang telah digambarkan dalam petualangan dialogis saya – bahwa kecuali saya menerima Yang Lain yang religius maupun yang menderita dalam hidup saya, kecuali saya menanggapi mereka dengan nilai-nilai manusiawi dan keagamaan saya, saya kurang manusiawi, kurang religius, kurang kristiani.

Bahwa banyak orang Kristen telah merasakan tantangan yang sama terbukti dari adanya dua perkembangan paling penting dalam teologi Kristen dalam 50 tahun terakhir ini: *teologi pembebasan* dan *teologi agama-agama*. Setiap teologi telah menyikapi satu dari dua Yang Lain itu yang, mau tak mau, telah menyusup masuk dan menantang ketenangan dan keamanan gereja-gereja Kristen. Walaupun tiap teologi itu telah mengacaukan maupun membangun kejelasan dan keyakinan Kristen ten-

tang Injil, mereka belum begitu saling berhubungan, terutama di dalam gereja-gereja di Barat. Para teolog pembebasan dan teolog agama-agama atau dialog antar-agama bekerja sendiri-sendiri.

Dalam buku ini, saya akan berupaya membahas dan mengembangkan upaya para teolog tersebut, baik di Utara maupun Selatan, yang selama sepuluh tahun belakangan ini membangun jembatan antara upaya Kristen dalam menanggapi Yang Lain yang religius dan Yang Lain yang menderita. Berbagai upaya ini muncul dari keyakinan yang terus berkembang dan semakin jelas bahwa walaupun Yang Lain yang menderita itu bisa berbicara kepada umat Kristen dengan suara yang lebih langsung dan mendesak, walaupun perhatian lebih kepada menghapus penderitaan daripada berdialog, namun sangat jelas terasa bahwa dialog yang efektif, tekun dan nyata dengan penderitaan dunia ini harus mengikutsertakan dialog dengan agama-agama dunia. Jika penderitaan manusia dan Bumi yang tidak patut ini harus dibicarakan dan diatasi, semua agama harus bekerja sama dan memberi sumbangan secara dialogis (*lih.* bab 4). Agar menjadi efektif, teologi pembebasan harus juga merupakan teologi dialog antar-agama. Agar berhasil, dialog antar-agama atau teologi agama-agama harus mengikutsertakan teologi pembebasan. Dalam lembaran-lembaran berikut, saya akan meletakkan fondasi – dan mungkin membangun beberapa lantai – dari teologi agama-agama yang bersifat membebaskan, yaitu suatu teologi yang bisa mengembangkan dan memberi sumbangan terhadap keselamatan dan kesejahteraan dari manusia dan Bumi yang menderita; dan juga suatu teologi pembebasan yang dialogis, yaitu suatu teologi yang mampu merangkul dan belajar dari potensi yang ada dalam berbagai agama demi perbaikan kehidupan manusia dan planet ini.

1. Dialog yang Saling Berhubungan dan Bertanggung Jawab di antara Berbagai Agama

Dalam bahasa teologi Kristen masa ini, tujuan buku ini adalah untuk mendorong suatu *dialog antar-agama yang pluralistik dan membebaskan*. Namun oleh para akademisi dan politisi, istilah-istilah ini sudah berulang-ulang dipakai sehingga pengertiannya sudah kabur, dan karena itu saya sangat berhati-hati memakainya. Terlepas dari penjelasan yang telah diberikan, istilah "liberatif" atau "pembebasan" oleh banyak kalang-

an dihubungkan terutama atau secara eksklusif dengan suatu teologi Amerika Latin yang didasarkan pada suatu teori ekonomi tertentu (biasanya Marxis) dan terbatas pada reformasi sosial atau politik. Istilah "pluralistik" kebanyakan mengacu pada berbagai pendekatan terhadap agama-agama yang dianggap berbagai wadah warna-warni yang setara sekaligus berbeda dari suatu pengalaman mistik yang homogen; kebanyakan para teolog pluralis ingin menyusun semua agama dalam suatu kendaraan yang sinkretistik. Menurut alam pikiran populer, dan dalam banyak pikiran teologis, semua teolog "pembebasan" atau "pluralis" dimasukkan dalam laci yang sama, walaupun terdapat perbedaan yang mencolok, kadang-kadang bertentangan, di antara mereka. Jadi, walaupun saya memakai istilah-istilah "liberatif" atau "pembebasan" dan "pluralis" atau "pluralisme" agar dimengerti oleh kalangan teolog, saya juga akan memakai, bahkan lebih senang, pengertian-pengertian lain yang lebih menjelaskan dan membedakan.

Saya lebih senang menamakan pendekatan atau model yang saya teliti dalam buku ini sebagai suatu *dialog yang korelasional dan bertanggung jawab secara global di antara berbagai agama*. Saya akan menjelaskannya lebih luas dalam bab berikut. Namun sebagai pengantar pendahuluan, saya ingin mengatakan bahwa dalam mengusulkan sebuah model untuk suatu dialog atau teologi agama-agama yang "bertanggung jawab secara global" saya akan mendesak agar umat beragama berupaya saling mengerti dan berbicara atas dasar komitmen bersama terhadap kesejahteraan umat manusia maupun lingkungan. Karena itu, tanggung jawab global mengandung pengertian pembebasan seperti yang dimaksudkan oleh para teolog pembebasan tradisional, namun melampauinya dalam hal mencari bukan hanya keadilan sosial tetapi juga keadilan dan kesejahteraan umat manusia dan lingkungan (*eco-human well being*); perlu disadari bahwa proyek semacam ini, agar benar-benar memenuhi semua kebutuhan yang ada di bumi ini, harus merupakan upaya seantero bumi, semua bangsa serta semua agama. Suatu dialog yang bertanggung jawab secara global harus didasarkan pada kesadaran bahwa semua pertemuan antar-agama tidak lengkap, barangkali bahkan berbahaya, jika tidak memperhatikan masalah keprihatinan terhadap – serta upaya mengatasi – penderitaan umat manusia dan lingkungan yang terdapat di seluruh bumi.

Suatu dialog antar-agama yang "korelasional" mengakui adanya pluralitas agama, bukan karena pluralitas itu dalam dirinya baik tetapi karena memang ini fakta dalam kehidupan dan alat untuk membangun hubungan. Model yang korelasional ini mengupayakan adanya hubungan dialogis yang autentik dan benar-benar bersifat dua arah di antara para penganut agama di dunia, analog dengan hubungan yang dibangun di antara teman dan rekan kerja. Hubungan semacam ini memungkinkan semua peserta berbicara secara jujur dan saling mendengarkan. Tanpa mengisyaratkan bahwa semua harus sama, suatu dialog korelasional mengandaikan bahwa semua agama memang benar-benar beragam; tanpa kepelbagaian ini, dialog menjadi percakapan dengan diri sendiri di depan cermin. Para peserta akan menyaksikan hal-hal yang membedakan mereka, dan berupaya menunjukkan dan meyakinkan Yang Lain tentang nilai-nilai yang terdapat dalam tradisi mereka. Namun bersamaan dengan itu, mereka juga benar-benar dengan berani terbuka terhadap kebenaran yang disampaikan pihak lain. Hubungan semacam ini bersifat timbal-balik dua arah dari berbicara dan mendengarkan, mengajar dan belajar, menyaksikan dan diberikan kesaksian.

Agar dialog korelasional itu dapat berlangsung, perjumpaan dialogis harus dilakukan dalam suatu komunitas yang *egaliter*, bukan hierarkis. Walaupun para peserta saling mengemukakan pendapat serta kebenaran, tidak satu pun akan mengemukakannya dari satu posisi teologis yang mengklaim dominasi agamanya atas Yang Lain atau menghakimi Yang Lain. Suatu dialog korelasional tidak bisa dilaksanakan kalau satu agama mengklaim kekuasaan, atau superior dalam segala hal atau selalu yang membuat norma terakhir yang menyingkirkan norma-norma lainnya. Seperti halnya hubungan di antara dua orang yang tidak bisa langgeng kalau salah satu menganggap diri superior, sebelum hubungan dimulai, atau selalu mempunyai kata akhir, begitu pula hubungan yang membangun dialog antar-iman akan mengalami kegagalan kalau satu agama menganggap diri lebih superior daripada yang lain sehingga tidak bersedia atau tidak bisa belajar dari yang lainnya. Kalau perempuan dianggap benar dalam menuntut bahwa hubungan kehidupan antara perempuan dan laki-laki tidak mungkin terjadi dalam sistem patriarki yang kaku yang merendahkan perempuan, begitu pula suatu hubungan dialogis antar-agama tidak mungkin terlaksana dalam hierarki agama yang menun-

tut bahwa semua agama yang lain harus berada di bawah – atau diperlengkapi oleh salah satu di antara mereka. Dalam dialog, suatu kepercayaan atau praktik agama tertentu dapat diperbaiki atau disempurnakan dalam agama yang lain; namun itu terjadi sebagai hasil dari dialog, bukan karena diatur oleh suatu rencana induk teologis.

Dalam upaya memadukan suara dari Yang Lain yang religius dan yang menderita, dan dalam menggambarkan suatu teologi dan dialog antar-agama yang menghubungkan tanggung jawab global dengan pluralisme agama, saya meneruskan rencana yang saya buat pada tahun 1985 dalam *No Other Name?* Walaupun saya tidak senang dengan nama itu, saya tetap seorang pluralis – yang berhati-hati. Sejak itu, dan juga sejak *The Myth of Christian Uniqueness* diterbitkan tahun 1987, kritik-kritik tajam namun bermanfaat bermunculan terhadap upaya pengembangan apa yang disebut teologi agama-agama yang pluralis (saya lebih senang istilah korelasional). Saya berharap bisa menjelaskan bahwa saya serius terhadap adanya bahaya atau kebuntuan yang dilontarkan para kritikus terhadap upaya ini. Saya yakin bahwa jalan terbaik untuk menyikapi berbagai kritik terhadap cara saya memasukkan penganut agama ke dalam dialog korelasional adalah mengikutsertakan mereka yang menderita dan Bumi yang menderita ke dalam dialog tersebut. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa buku ini ingin menunjukkan bahwa cara yang paling efektif melaksanakan suatu dialog korelasional antar-agama adalah mengupayakan agar dialog itu menjadi dialog yang bertanggung jawab secara global.

Walaupun buku ini masih memiliki tujuan yang sama seperti *No Other Name?* – yaitu dialog antar-agama yang autentik dan bermanfaat – namun terdapat suatu perubahan arah. Dalam *No Other Name?* saya mengakhirinya dengan mengusulkan suatu pendekatan dialog yang "nonnormatif dan *teosentris*" yang didasarkan pada pengalaman religius yang sama. Maksud saya adalah suatu upaya untuk melakukan dialog di mana Allah, dan bukan gereja atau Yesus, menjadi pusat, dan di mana penganut Kristen tidak lagi bersikeras bahwa di dalam Yesus mereka menemukan norma yang final bagi semua kebenaran agama; biarlah semua penganut agama bertemu di dalam perbedaan pandangan mereka atas Kenyataan Tertinggi (*Ultimate Reality*) atau Allah. Setelah diguncangkan oleh suara-suara dari yang menderita dan dari pengkritik yang bernada

teologis baik dari kalangan Kristen maupun akademisi, saya mau membentuk suatu arah yang dapat disebut suatu pendekatan yang "multi-normatif dan *soteriosentris* (berpusat pada keselamatan)" terhadap dialog yang didasarkan pada dasar yang sama, yaitu tanggung jawab global terhadap kesejahteraan manusia dan lingkungan.

Ketimbang mencari Allah yang sama yang berdiam di antara penganut agama yang berbeda-beda (karena "yang berdiam di dalam" itu biasanya adalah Allah saya), dan ketimbang mensyaratkan suatu inti yang sama bagi semua pengalaman agama yang terbungkus secara sendiri-sendiri (karena bungkus itu tidak bisa dibuang), saya sekarang mengikuti mereka yang menganggap "keselamatan" atau "kesejahteraan" umat manusia dan Bumi sebagai titik tolak dan dasar bagi upaya kita dalam membagi serta memahami pandangan dan pengalaman kita tentang "Yang Maha Penting" (*Ultimate Important*). Dalam dialog semacam itu, khususnya ketika penderitaan dan cara mengatasinya menjadi taruhan, dan ketika keputusan dan tindakan konkret harus diambil, norma menjadi penting. Penganut agama akan menyatakan keyakinan dan klaim mereka menyangkut apa yang bisa atau tidak bisa mengatasi penderitaan dan mengembangkan kehidupan, tentang apa yang harus dan tidak harus dilakukan. Namun, norma-norma semacam itu akan berlipat ganda, bisa diubah, bisa dikembangkan – dan selalu terbentuk dalam dialog. Apa artinya dan bagaimana bisa melaksanakannya, itulah yang akan saya jelaskan kemudian. Dengan melakukan hal itu, saya yakin bahwa akan menjadi jelas bahwa model teologi agama-agama yang soteriosentris dan bertanggung jawab secara global bukan suatu penolakan, tetapi suatu revisi dan pemahaman kembali atas konsep "berpusat pada Tuhan" (*God-centeredness*) dan "berpusat pada Kristus" (*Christ-centeredness*) yang penting dalam cara umat Kristen hidup dan bersaksi tentang iman mereka.

2. Masih Tetap Seorang Misionaris

Sesudah meninjau kembali petualangan dialogis saya dan sesudah menerangkan isi buku ini, saya harus mengaku, kepada diri sendiri maupun pembaca, bahwa dalam arti tertentu saya sudah menyelesaikan putaran secara utuh. Saya masih tetap seorang misionaris. Dalam buku ini saya memiliki sesuatu untuk "dikhotbahkan", sesuatu untuk meyakinkan orang

dan – ya, membimbing mereka ke pertobatan. Secara intelektual maupun moral saya yakin bahwa saya dan umat beriman lainnya bisa dan harus membuka hati serta pikiran untuk umat beragama lainnya dan mereka yang menderita yang tinggal dan bekerja keras di Bumi ini. Karena saya sangat yakin, saya ingin lainnya juga yakin. Jadi, dalam buku ini saya akan secara sadar, kadang-kadang tanpa secara apologetis, melakukan pembelaan, dalam satu agenda. Bagi para akademisi tradisional, sikap semacam ini dianggap sesuatu yang merusak sikap keilmuwanan yang pantas. Riset dan publikasi harus bebas-nilai, benar-benar objektif dan netral: "Fakta, hanya fakta". Sekarang ini, saya tidak sendiri dalam mengakui bahwa objektivitas bebas-nilai atau fakta-tanpa-pembelaan *selalu* tidak mungkin dan *terkadang* amoral. Jadi saya ingin berbicara tentang nilai, keyakinan dan agenda yang memberi motivasi kepada saya.

Walaupun seorang misionaris, saya tetap seorang teolog. Maksud saya adalah untuk menunjukkan bahwa semangat misioner saya akan selalu terwujud di dalam dan terwataki oleh argumen-argumen yang didasarkan pada pemikiran dan hasil riset yang menunjukkan bahwa apa yang saya upayakan itu konsisten dengan tradisi umat beriman maupun wawasan serta kebutuhan dalam konteks kita kini. Terkadang karena dorongan semangat, upaya untuk diadakannya dialog antar-agama yang korelasional dan bertanggung jawab secara global, juga akan ditopang oleh kelayakan dan koherensi serta kesadaran tentang apa yang sedang berlangsung di antara para pakar. Seperti yang telah dijelaskan, rekan-rekan saya sesama teolog dan filsuf telah menyambut apa yang disebut proyek pluralis ini sebagai suatu pengalaman awal yang penuh tantangan; mereka telah menjelaskan apa yang mereka pikir sebagai kelemahan dan bahaya skriptural, doktrinal, kultural, filosifis, maupun politis. Saya tidak menghormati keprihatinan dan talenta mereka, juga tidak melaksanakan apa yang selalu menjadi tugas komunal teologi, jika saya tidak menganggap serius peringatan dan kritik ini serta menyikapinya secara memadai. Karena itu saya berharap bahwa walaupun secara jelas dan teguh saya membela sesuatu dalam buku ini, saya juga akan mengusulkan sesuatu yang bisa diterima secara serius oleh para rekan teolog.

Menjadi seorang misionaris dan teolog, saya juga seorang Kristen dan Barat. Kedua aspek identitas yang disebut belakangan ini harus tetap saya ingat karena di dalam buku ini saya juga akan berbicara kepada dan

berupaya meyakinkan mereka yang bukan Kristen dan bukan Barat. Bertentangan dengan aturan yang biasanya ada dalam masyarakat ilmuwan, saya akan membuat klaim tentang kebenaran universal. Walaupun para rekan dekat saya adalah sesama Kristen dan teolog, saya juga akan mengarahkan pemikiran dan pengajaran saya ini kepada mereka dari tradisi dan budaya lain. Saya berpendapat dan berharap bahwa cara saya memandang masalah adalah juga cara *kita memandang masalah*. Saya berharap, kalau tidak yakin, bahwa kita bisa saling berkomunikasi dan saling meyakinkan melintasi batas-batas kultural dan religius kita. Tetapi dengan berbuat demikian, saya harus mengingatkan saya sendiri, langkah demi langkah dan kata demi kata sepanjang perjalanan, bahwa apa yang saya usulkan sebagai yang *jelas* bagi semua, atau yang *imperatif* bagi kesejahteraan bersama, atau yang bertanggung jawab secara *global* akan selalu dilihat, dimengerti dan diartikulasikan dalam kategori dan keterbatasan Kristen-Barat saya (juga dalam status saya yang kelas-menengah, berkulit putih dan laki-laki). Kita selalu melakukan klaim universal dari perspektif khusus. Ada yang mengatakan bahwa perspektif itu begitu khusus sehingga tidak bisa universal. Saya tidak sependapat. Walaupun demikian, saya harus ingat bahwa semua pernyataan universal saya juga khusus. Jadi saya harus berhati-hati dalam membuat pernyataan, sambil menyadari keterbatasan pandangan saya yang khusus dan kemudian mencari, melalui percakapan, kekhususan hubungan saya dengan mereka yang non-Kristen untuk melihat apakah kekhususan masing-masing yang berbeda bisa seiring sejalan dengan realitas universal.

Cara yang akan saya pakai dalam menangani dialog antar-agama yang bertanggung jawab secara global, yaitu yang dapat diterima semua agama yang berbeda, saya harap akan mencakup juga cara yang ditempuh dialog semacam itu: dari perspektif individual kita, kita membuat penegasan-penegasan yang universal, yang tidak bersifat otoritatif atau berat-sebelah, tetapi *dialogis* atau *korelasional*, dengan harapan bahwa apa yang kita anggap benar untuk semua tetapi yang dihayati menurut cara masing-masing akan diakui, dalam dialog timbal balik, sebagai benar juga oleh yang lain. Dalam proses semacam ini, akan dijumpai bahwa perspektif kita sering bukan hanya harus dijelaskan atau dikembangkan tetapi juga harus disesuaikan dan dikoreksi sebelum semua pihak bisa mencapai kesepakatan tentang validitas universal. Jadi, model dialog an-

tar-agama yang saya usulkan diyakini dapat diterima semua agama; kalau saya benar, walaupun tidak mutlak benar, karena selama usulan ini dibicarakan dalam dialog, mungkin perlu disesuaikan hingga mencapai titik transformasi sebelum bisa mencapai konsensus universal. Inilah cara kerja suatu dialog. Inilah cara bagaimana satu pihak bisa dianggap benar dalam dialog – walaupun tidak bisa sepenuhnya benar.

Akhirnya, saya ingin membahas tentang pembaca utama buku ini. Walaupun saya ingin berbicara kepada dan diterima secara serius oleh para rekan teolog dan musuh-musuh saya, pembaca utama (dan lebih banyak) adalah dari kalangan umat Kristen yang sedang berupaya mencari makna dari warisan religius mereka dalam dunia di mana terdapat begitu banyak warisan agama dan yang penuh dengan berbagai masalah ekologi dan kemanusiaan. Banyak orang Kristen yang sedang bergumul, dan yang sering kewalahan, bagaimana mendamaikan masalah yang timbul dari apa yang mereka dengar dan lakukan dalam lingkungan jemaat mereka dengan apa yang mereka lihat dan rasakan dalam lingkungan yang lebih luas. Masalah-masalah rumit yang mereka hadapi lebih banyak mengenai bagaimana menempatkan klaim tradisional Kristen sebagai agama yang benar (atau yang terbaik) di antara kebenaran yang telah nyata dari agama-agama lain, dan bagaimana menghubungkan nilai-nilai religius mereka dengan berbagai masalah sosiopolitis seperti kemiskinan atau perusakan lingkungan. Saya ingin menyapa umat Kristen tersebut dengan keprihatinan-keprihatinan macam itu. Kalau mereka tidak bisa mendengar saya, dan jika apa yang saya katakan tidak memperoleh respons yang positif (walaupun kritis), itu berarti ada sesuatu yang salah dengan cara saya menawarkannya. Para teolog harus selalu melakukan percakapan yang bermanfaat dengan komunitas teologis mereka, terutama dengan komunitas agama mereka, dengan apa yang umat Kristen namakan sebagai "kepekaan umat beriman" ("*the sense of the faithful*"). Jadi, sementara saya berharap buku ini diterima di Universitas Chicago, saya lebih berharap lagi bisa bermanfaat, misalnya, bagi Paroki St. Robert Bellarmine, jemaat saya, dan juga bagi para mahasiswa (S1) di Universitas Xavier.

Kalau dilihat dari apa yang dibahas dalam buku ini, saya tidak bisa melakukan percakapan teologis hanya di antara umat Kristen. Seperti yang telah dijelaskan, saya juga ingin berbicara kepada umat beragama lain, juga kepada mereka yang tidak beragama yang selalu bertanya-tanya bagaimana

beragam agama dan budaya ini bisa saling mendengarkan dan belajar serta bekerja sama menghadapi masalah-masalah kemanusiaan dan lingkungan di planet kita ini. Jadi, walaupun dalam buku ini saya lebih banyak berbicara kepada umat Kristen, saya berharap umat dari agama-agama lainnya dan bahkan mereka yang tidak beragama dapat secara diam-diam mendengarkan dan menghargai apa yang mereka dengar.

Agar saya berhasil berbicara kepada pendengar yang beragam, saya harus memakai gaya bahasa yang teliti. Untuk menjadi bagian dari apa yang disebut percakapan teologis (*theological conversation*) dan didengar serta diterima oleh para rekan sejawat, saya harus berbicara secara "theologese". Beberapa istilah dan jargon teknis akan dihindari. Saya bermaksud mengurangi perbincangan teologis seperti itu, dan kalau saya memakainya saya akan menerangkannya. Buku ini bisa menimbulkan gairah teologis di antara pembaca, tanpa harus menjadi teolog profesional. Jadi, sementara bahasa yang dipakai secara teknis benar, saya juga ingin agar bisa jelas dan menarik. Terhadap perbedaan pendapat dan aliran di antara para pakar teologi, saya terpaksa harus mengesampingkan perbedaan dan "menanggapi para pengkritik", dan dengan demikian pembaca yang non-profesional akan dilibatkan dalam perdebatan teologis. Namun, kalau hal-hal yang menyenangkan atau percekcokan secara akademis terlibat dalam perdebatan, maka saya akan mencoba untuk menghindarinya, atau meletakkannya dalam catatan kaki. Saya bertambah prihatin karena kita para teolog terlalu banyak menghabiskan waktu berbicara di antara kita sendiri dalam bahasa yang asing bagi kebanyakan orang. Kita harus memakai cara dan bahasa yang bisa dimengerti mereka yang non-teolog dalam membicarakan masalah-masalah penting, agar mereka bisa turut memberi pendapat. Saya berharap bisa melakukannya dalam buku ini.

3. Tinjauan Singkat Isi Buku

Ringkasan isi tiap bab di bawah ini bisa menjadi suatu tinjauan singkat tentang bagaimana saya menjelaskan dialog antar-agama yang akan mendengar suara-suara baik dari Yang Lain yang religius maupun yang menderita sehingga bisa bersifat korelasional/pluralistik dan juga bertanggung jawab liberatif secara global.

- Bab 2 merupakan panggung di mana dijelaskan tentang latar belakang masalah yang sedang dibahas. Di dalamnya akan dijelaskan, sejelas mungkin, unsur-unsur utama dari suatu dialog antar-agama yang bisa korelasional dan bertanggung jawab secara global – apa yang diduga dan diharapkan oleh dialog semacam itu, dan apa yang tidak diduga dan diharapkan.
- Dalam bab 3, saya mengungkapkan apa yang menjadi "masalah dan kesulitan" yang ditemukan para teolog dan filsuf agama dalam pembahasan mereka belakangan ini tentang suatu pendekatan yang pluralistik atau bertanggung jawab secara global terhadap kepelbagaian agama. Pokok dari semua kritik ini adalah bahwa karena pendekatan demikian tidak begitu menghargai kepelbagaian, dialog tidak mungkin terjadi. Secara panjang lebar, saya akan mengembangkan usulan dalam buku ini secara hati-hati dan dalam percakapan dengan para kritikus.
- Bab 4 dan 5 adalah inti buku ini. Dalam bab 4 saya mencoba menunjukkan mengapa keprihatinan terhadap meluasnya penderitaan yang mencengkeram kemanusiaan dan mengancam dunia kita bisa dan harus menjadi "alasan bersama" semua agama. Inilah pesan yang terungkap dalam berbagai usulan belakangan ini bahwa suatu "etik global" harus menjadi hal yang terpenting dalam agenda diskusi-diskusi internasional dan antar-agama.
- Bab 5 secara eksplisit menjawab kritik pascamodern serta berupaya menunjukkan mengapa tanggung jawab global bersama menyediakan lahan yang lebih memberi harapan di mana agama-agama bisa menemukan atau merencanakan dasar dialog bersama. Untuk melaksanakan hal ini, dialog itu harus berakar dalam praksis yang membebaskan serta menyediakan suatu tempat istimewa bagi suara para korban penderitaan.
- Dalam bab 6, saya mencoba menjawab salah satu keberatan utama terhadap dialog yang bertanggung jawab secara global – suatu keberatan yang mengatakan bahwa tidak semua agama prihatin terhadap kesejahteraan dunia ini, dan seandainya mereka prihatin, mereka memahaminya dengan cara yang berbeda. Dari sejarah dan kehidupan beragam agama masa kini, kelihatannya kebanyakan agama memiliki tradisi profetis yang melibatkan mereka dalam dunia ini.

Memang, keterlibatan dalam dunia ini dan bergumul dengan keadilan manusia serta lingkungan bisa menjadi, bagi saya, suatu konteks bersama bagi pengalaman religius atau mistik.

- Bab 7 melanjutkan arah bab 6, ditambah penjelasan tentang bagaimana Bumi, dengan berbagai misteri dan kerjanya, bisa menjadi suatu cerita yang lebih luas di mana semua cerita dari berbagai agama dimengerti dan dihubungkan. Di dalam cerita yang lebih luas ini, di mana terkandung janji maupun tuntutan untuk kesejahteraan manusia dan lingkungan, kita dapat mengarah pada terciptanya kriteria kebenaran antar-agama.
- Bab 8 lebih praktis karena menyangkut bagaimana umat beragama dapat melakukan dialog yang korelasional dan bertanggung jawab secara global. Saya mengusulkan suatu lingkaran dialogis yang berwawasan praksis dan teori – kegiatan bersama demi kesejahteraan lingkungan dan manusia yang mengarah pada refleksi bersama atas pengalaman religius dan kepercayaan masing-masing. Lingkaran ini bisa bergulir hanya kalau semua peserta melaksanakan praksis dan refleksi mereka dengan suatu komitmen bersama atas sikap non-kekerasan.
- Bab terakhir berisi contoh-contoh konkret maupun dorongan untuk melaksanakan dialog yang bertanggung jawab secara global dan korelasional. Di dalamnya terdapat deskripsi dan analisis berbagai contoh dialog yang pernah dilakukan, khususnya di India dan Sri Lanka, dua tempat di mana terdapat apa yang disebut komunitas-komunitas basis manusiawi.

Saya kira saya tidak terlalu mendramatisir atau meromantisir kalau saya mengungkapkan keyakinan bahwa ketika umat manusia memasuki milenium baru, agama-agama juga berada pada titik yang menentukan. Sampai saat ini, kebanyakan umat beragama memahami diri mereka dari dalam lingkungan pengalaman dan tradisi mereka sendiri; ketika abad ini berlalu ke abad berikutnya, mereka ditantang untuk mengembangkan cara mereka memahami siapa mereka dengan membiarkan lingkaran mereka bersinggungan malah tumpang tindih dengan yang lain. Inilah cara bagaimana saya memahami identitas dan ajaran religius Kristen saya; saya mampu memahami siapa saya dengan lebih jelas dan bermanfaat dengan

cara berbicara dan bekerja dengan umat beragama lain. Hakikat dari dunia interkomunikatif semacam ini maupun krisis yang melandanya menawarkan dan menuntut adanya sikap pemahaman diri religius yang dialogis dan korelasional.

Saya berharap bahwa buku ini bisa meneruskan upaya pertemuan antar-agama serta budaya yang mereka wakili. Selain itu, saya juga berharap bahwa semakin umat beragama bersama-sama berjalan dan bertindak menghadapi serta mengatasi penderitaan dan penindasan yang mengancam kehidupan manusia dan dunia sekarang ini, mereka semakin memahami dan menghormati perbedaan-perbedaan nyata di antara mereka serta, bersamaan dengan itu, mengubah perbedaan-perbedaan itu menjadi peluang untuk saling mengubah di antara mereka dan juga dunia ini.

2

BERBICARA TENTANG MASALAH SEBENARNYA

Suatu Model Dialog yang Korelasional dan Bertanggung Jawab Secara Global

Dalam bab ini, saya berharap dapat menjelaskan suatu pandangan yang lebih luas, namun jelas dari apa yang di bab 1 disebut suatu model dialog antar-agama yang korelasional dan bertanggung jawab secara global. Tekanan bab ini adalah pada sifat "korelasional", karena dalam bab-bab selanjutnya akan dibahas tentang sifat "bertanggung jawab secara global". Apa yang dibicarakan adalah apa yang disebut perubahan pluralis dalam pendekatan Kristen terhadap agama-agama lain. Petualangan dialogis yang telah saya jelaskan dalam bab 1, mengharuskan saya secara pribadi maupun teologis untuk menerima dan mengakui adanya kemajemukan agama secara lebih jujur dan sungguh-sungguh daripada di masa lampau. Seperti halnya dengan sesama peziarah Kristen, pemahaman mendalam saya terhadap keberadaan umat beragama lain dan pengalaman saya telah mendesak saya untuk menerima arah pluralis. Untuk menjelaskan apa

arti "perubahan" ini, dan menggambarkan model pluralis atau korelasional yang mengarahkannya, tidaklah mudah.

Sebagian dari masalahnya berkaitan dengan ketidaksempurnaan perubahan itu sendiri. Model korelasional ini masih dalam proses "pembangunan" oleh sejumlah "pemborong" yang kebanyakan berbeda dalam cetak-biru maupun bahan bangunan. Apa yang disodorkan oleh seorang pluralis dari teologi agama-agama bisa sangat berbeda dari, terkadang mempersulit, sesama pluralis. Jadi, berbicara tentang suatu model pluralis atau korelasional baru agar dimengerti umat Kristen dan dipakai sebagai pendekatan terhadap tradisi religius lainnya adalah berbicara tentang suatu proyek yang belum selesai dan yang memiliki banyak versi.[1] Hal ini mengarah ke masalah yang lebih dalam yang dijelaskan dalam bab terdahulu – citra stereotip yang terkandung dalam istilah *model pluralis* atau *teologi pluralistik* agama-agama selama dekade yang lalu. Karena ada "pluralitas di antara para pluralis" dan karena model tersebut masih dalam taraf pembentukan (artinya perbaikan), ada begitu banyak peluang terjadinya salah paham atau salah tafsir. Beberapa kritikus menganggap pernyataan beberapa teolog pluralis sebagai mewakili semua yang lain; terkadang pernyataan-pernyataan itu tidak cukup bernuansa, atau diambil di luar konteks, atau kemudian diklarifikasi dan dikoreksi oleh pengarang yang bersangkutan tersebut; atau mereka hanya mewakili perspektif minoritas di dalam gerakan pluralis.[2] Jadi model dialog yang pluralis atau teologi agama-agama terlalu sering dilukiskan sebagai sikap yang berdamai dan hangat di mana semua agama memang berbeda tetapi memiliki kesaksian tentang pengalaman mistis yang sama-sama valid, sehingga berbagai apologetika dan argumen di antara mereka dapat dihindari. Jadi, tidak heran kalau di antara para teolog atau filsuf agama-agama ada yang memiliki perspektif yang relatif seperti itu; namun menganggap semua teolog pluralis seperti itu tidaklah adil terhadap apa yang sedang dicari oleh banyak, kalau bukan kebanyakan, orang-orang Kristen yang pluralis.

---

[1] Seperti yang sudah dikatakan oleh para kritikus, perbedaan di antara anggota kelompok pluralis yang menulis *The Myth of Christian Uniqueness* dalam tahun 1986 sangat menonjol dan terkadang mengherankan (lih. Hick 1987).

[2] Bandingkan, misalnya, frustrasi yang dialami John Hick ketika para kritikus meminta pertanggungjawabannya mengenai pendapat-pendapatnya yang pernah dikemukakannya di waktu lampau kemudian diubah atau ditinggalkan (lih. responsnya terhadap Loughlin dalam bukunya tahun 1991).

Oleh karena itu, subjudul bab ini adalah "Suatu Model Dialog yang Korelasional dan Bertanggung Jawab Secara Global". Sadar akan adanya kepelbagaian di antara para pluralis dan memahami bahwa kebanyakan dari mereka tidak menghendaki saya berbicara atas nama mereka (saya pun tidak menghendaki mereka berbicara atas nama saya), saya menawarkan gambaran umum ini sebagai satu versi model baru yang sedang dicari banyak umat Kristen sebagai pendekatan terhadap agama-agama lain. Walaupun ini model saya sendiri, saya yakin bisa mewakili *maksud* sebagian besar penganut pluralis dan *isi* pandangan mereka. Saya berbicara atas nama saya sendiri, tetapi saya berbicara di dalam dan untuk satu komunitas Kristen yang tahu betul tujuannya, namun masih berada dalam upaya menentukan bagaimana mereka bisa sampai ke tujuan itu.

Setelah menggambarkan betapa saratnya konotasi yang terkandung dalam istilah *pluralisme* dan walaupun saya akan memakainya, saya tidak mau dibatasi atau ditentukan olehnya. Seperti yang telah diterangkan dalam bab sebelumnya dan juga dalam judul bab ini, bagi saya dan rekan-rekan, suatu model pluralis adalah suatu model yang berupaya melaksanakan suatu dialog yang benar-benar *korelasional* antar-agama – suatu dialog di mana semua pihak bisa saling mendengar dan menantang. Kalau model pluralis menghendaki adanya dialog antar-agama yang korelasional, itu berarti perlu adanya suatu teologi *komparatif* di dalam tiap agama. Tugas teologi untuk menginterpretasi dan memahami tradisi agama sendiri harus dilakukan dalam hubungan dialog dengan agama lainnya.[3] Jadi, saya sangat sependapat dengan apa yang dikatakan David Tracy bahwa "dialog yang benar dengan agama-agama ... dibutuhkan sejak dari awal teologi sampai akhirnya" (Tracy 1987b,145). Sasaran model pluralis (saya kira hampir semua teolog pluralis akan setuju) ialah terlaksananya suatu dialog korelasional sejati antar-agama dan terbentuknya suatu teologi komparatif di antara umat Kristen.

Seperti yang akan dijelaskan di sebagian besar buku ini, saya yakin bahwa salah satu cara efektif melaksanakan suatu dialog antar-agama yang pluralis/korelasional dan pembentukan suatu teologi Kristen yang pluralis/ komparatif adalah mengupayakan agar dialog dan teologi semacam ini *bertanggung jawab secara global*.

---

[3] Apa implikasi suatu teologi komparatif dan bagaimana melaksanakannya akan diterangkan dalam bab 8.

Jadi dalam bab ini, saya menawarkan suatu garis besar dasar dari model tersebut yang akan dikembangkan dan dipertahankan. Garis besar ini terdiri atas suatu ringkasan dari bahan-bahan pokok atau intisari isi dari suatu pendekatan yang pluralis yang korelasional dan bertanggung jawab secara global. Di bawah ini akan saya gambarkan setepat mungkin, tetapi juga saya akan mengoreksi atau menyeimbangkan berbagai stereotip model pluralis yang terlalu umum atau sederhana.

A. Beberapa Model Dewasa Ini

Untuk dimengerti dan dinilai secara wajar, ikhtisar mengenai pendekatan pluralis di bawah ini perlu dikontekstualisasikan ke dalam panorama cara-cara Kristen lainnya untuk memahami agama-agama yang sekian banyaknya. Kalau berbagai sikap Kristen terhadap agama-agama lain dipelajari, terlihat jelas berbagai bentuk dan cara; bagaimana mengelompokkan mereka merupakan masalah. Di sini, kita diperhadapkan dengan kesulitan berkaitan dengan berbagai istilah yang didefinisikan terlalu ambigu atau terlalu terbatas, dan model-model yang mengaburkan perbedaan atau menyederhanakan kompleksitas.

- Dalam *No Other Name?* saya memakai tanda-tanda pengenal konfesional yang tidak praktis untuk menggambarkan berbagai pandangan Kristen terhadap agama-agama lain: evangelikal konservatif ("Agama Kristen adalah satu-satunya agama yang benar"), Protestan arus utama ("agama-agama lain mengandung penyataan, namun tidak ada keselamatan"), Katolik Roma ("agama-agama lain mungkin benar dan baik, namun perlu pemenuhan dalam Kristus"), dan teosentris ("ada banyak jalan menuju ke satu Sumber Ilahi [*Divine Center*]").
- Berbagai kategori yang sama bisa dipakai untuk mengelompokkan mereka menurut eklesiosentris (terpusat pada gereja), atau kristosentris (terpusat pada Yesus), atau teosentris (terpusat pada Allah) sebagai titik berangkat atau kriteria.
- Dari perspektif kristologis, model-model Kristen yang dipakai untuk menilai agama-agama lain dapat digambarkan sebagai "Kristus bertentangan dengan agama-agama" (sebagai yang menolak nilai agama-

agama lain) atau "Kristus di dalam agama-agama" (sebagai kehadiran menyelamatkan yang universal), "Kristus di atas agama-agama" (bukan di dalam mereka sebagai yang menyebabkan keselamatan tetapi di atas mereka sebagai perwujudan keselamatan penuh), atau "Kristus bersama agama-agama" (sebagai salah satu tokoh penyelamat atau manifestasi Kebenaran).

Ini semua bisa sangat membingungkan.[4] Jadi lebih baik tidak berbicara masalah ketepatan demi aspek kejelasan, dan mengikuti klasifikasi murni yang pertama kali dipakai oleh Alan Race (1983), yaitu eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme. Sesungguhnya, masalah-masalah yang muncul dari upaya "mendefinisikan" apa itu pluralisme serta kemudian menetapkan siapa yang berada pada kelompok ini sama halnya dengan membuat definisi tentang apa itu eksklusivisme atau inklusivisme. Beberapa teolog telah menyatakan keberatan bahwa kekakuan dan kesederhanaan ketiga model ini mengaburkan berbagai perspektif yang lebih luas atau membatasi kelancaran dialog teologis (Markham 1993; Barnes 1989; DiNoia 1992). Namun, kalau kita mengaku adanya berbagai keterbatasan dalam semua model ini, dan kalau kita akan selalu terbuka terhadap perubahan dan pengembangan model-model ini, saya kira ketiga klasifikasi ini mewakili garis-garis besar berbagai prapengandaian dan pendekatan yang berbeda-beda dari berbagai upaya Kristen untuk memahami agama-agama. Model-model semacam ini terbatas, mungkin berbahaya, namun juga bermanfaat. Mereka merupakan suatu kerangka kerja yang mengarahkan, tetapi tidak membatasi, diskusi kita (D'Costa 1993). Jadi, di bawah ini saya mengusulkan bagaimana berbagai perspektif Kristen terhadap agama-agama lain ini digolongkan dalam tiga kelompok yang umum, eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme:

---

[4] Pendekatan-pendekatan yang tidak bisa dimasukkan dalam kategori-kategori ini akhir-akhir ini bermunculan. Di bawah akan dijelaskan lebih lanjut tentang model "postliberal" untuk teologi agama-agama (Lindbeck 1984; Placher 1989) dan "inklusivisme yang pluralistik" dari Schubert Ogden (1992, p.x).

Eksklusivisme	Konservatif evangelikal Protestan arus utama[5] (*Mainline Protestant*) Eklesiosentris Kristus bertentangan dengan agama-agama
Inklusivisme	Protestan arus utama Katolik Roma Kristosentris Kristus dalam agama-agama Kristus di atas agama-agama
Pluralisme	Teosentris Kristus bersama agama-agama

Penjelasan secara deskriptif maupun persuasif tentang eksklusivisme dan inklusivisme telah secara panjang lebar diberikan.[6] Namun, sebagai konteks pembahasan kita tentang perspektif pluralis, saya akan menjelaskan keduanya secara garis besar saja.

1. Eksklusivisme

Model ini dalam sejarah mewakili pandangan dominan umat Kristen yang memandang umat beragama lainnya yang tidak mengenal atau tidak tertarik kepada Kristus, dan sampai sekarang masih dipakai di batas-batas kekristenan. Keyakinan dan komitmennya yang mendalam dan terkadang heroik tentang apa yang telah dilakukan Allah di dalam Yesus Kristus khususnya ditemukan di antara mereka yang disebut fundamentalis atau gereja-gereja beraliran evangelikal atau pentakosta. Bagi mereka, walaupun Allah adalah Orangtua yang mengasihi dan merangkul semua anak-Nya, Orangtua ini telah memilih untuk melaksanakan karya penyelamatan-Nya – yaitu mengaku dan merespons tawaran kasih ilahi –

[5] Protestan Arus Utama (*Mainline Protestant*) ini dapat dikelompokkan ekskluslvis atau inklusivis. Eksklusivis kalau keselamatan terjadi hanya melalui Kristus dan gereja-gereja Kristen, karena keselamatan tidak ada di luar Firman, di luar kontak khusus dengan pekerjaan keselamatan Yesus Kristus; inklusivis kalau adanya pengakuan tentang Tuhan di dalam agama-agama lain, dan melalui itu dapat dibawa ke dalam kejelasan dan pemenuhan yang mutlak di dalam agama Kristen.

[6] Penjelasan antara lain diberikan oleh Race, Knitter, Drummond, D'Costa, M. Barnes, Ogden, Dupuis.

yang tersedia *hanya* melalui realitas historis Yesus Kristus dan melalui komunitas di mana berita dan kuasa keselamatan itu ada dan hidup, yaitu gereja Kristen.

Jadi bagi penganut eksklusivisme, pengakuan terhadap kebenaran atau kuasa penyelamatan dari agama atau tokoh agama lain merupakan suatu tamparan terhadap muka Allah; suatu pencemaran terhadap apa yang telah dilakukan Allah dalam Yesus. Walaupun gereja-gereja eksklusivis mau berdialog dengan umat percaya lainnya, namun dialog semacam ini sering dimengerti sebagai alat untuk membuat orang bertobat. Tujuan Allah adalah mengumpulkan dan mengubah kepelbagaian di dunia agama menjadi suatu kesatuan yang didasarkan atas dan dimungkinkan oleh Yesus

Kristus, Allah-manusia. Di Bumi ini, dalam sejarah seperti yang kita tahu, Allah menghendaki bahwa umat Hindu, Budha, Islam, kafir dan juga Yahudi, menjadi Kristen. Hanya ada satu agama.

Kalau hal ini tidak terjadi, sesudah dua ribu tahun kehadiran kuasa kebangkitan Kristus dalam sejarah, itu bukan kesalahan Allah; itu agaknya karena ketidakmampuan misioner dari umat Kristen. Kalau ditanya tentang masalah keselamatan jutaan orang sebelum dan sesudah Yesus yang, bukan karena kesalahan mereka, belum pernah mendengar tentang Yesus, penganut eksklusivis, umumnya, tidak mau mengakui kegagalan mereka – namun juga tidak mau mengakui keselamatan orang-orang itu. Mereka akan mengatakan bahwa itu urusan Allah yang mungkin akan dilaksanakan dalam alam transhistoris; sementara itu, dunia kini adalah urusan umat Kristen untuk menyingsingkan lengan baju dan membuat orang lain menjadi Kristen (Demarest 1992; VanderWerff 1992; Phillips 1992).

2. Inklusivisme

Di antara gereja-gereja Protestan arus utama, *inklusivisme*, dalam beragam bentuk, merupakan sikap umum terhadap penganut agama lain. Ditantang oleh berbagai pertemuan dengan umat beragama dan berbudaya lain, sadar akan kebenaran, keindahan dan kekuranghadiran mereka di antara agama non-Kristen, dan dirangsang oleh pandangan Katolik Roma tentang agama lain yang lebih positif (yang sudah tertanam sejak Konsili Trente abad ke-16 dan mulai berbuah dalam Konsili Vatikan II), gereja-

gereja Protestan ini akhirnya mengakui dan bahkan merayakan kehadiran Allah yang menyatakan diri dan menyelamatkan sepanjang sejarah, dan karena itu di dalam agama-agama lain juga. Kalau kasih Allah itu merangkul semua orang, berarti kasih itu tersedia kepada semua orang secara konkret dan aktual.

Jelaslah, agama-agama di dunia – terlepas dari penyimpangan mereka dan karena adanya buah-buah Roh yang nyata di antara mereka – merupakan sarana kasih dan kehadiran Allah.[7]

Dasar teologis dari model inklusivis terdapat dalam kristologinya – cara komunitas Kristen ini memahami Yesus Kristus. Beberapa di antara mereka berpendapat bahwa dilihat dari kesaksian Perjanjian Baru, Yesus bersifat konstitutif atas keselamatan; artinya tawaran Allah atas kebenaran dan anugerah penyelamatan telah berlangsung, atau telah dimungkinkan, oleh kehidupan, kematian dan kebangkitan historis Yesus. Oleh karena itu, apa pun kebenaran dan kehadiran Roh dalam agama-agama lain adalah "secara anonim bersifat Kristen" – Kristen tanpa nama – disebabkan oleh dan diarahkan ke pemenuhan di dalam Yesus dan umat-Nya. Para inklusivis lain melihat Yesus sebagai *wakil* (*representative*) kasih dan kebenaran Allah yang menyelamatkan. Ia tidak menyebabkan adanya kasih Allah, karena kasih adalah bagian dari struktur keberadaan Allah, tetapi Yesus mewujudkan dan menyatakan kasih itu dan karena itu Dia mewakili kasih Allah yang menyelamatkan secara sepenuhnya di dalam lingkungan hidup manusiawi. Walaupun para inklusivis "aliran" semacam ini segan berbicara tentang umat Buddha sebagai Kristen tanpa nama, mereka cenderung menganggap umat Buddha sebagai "Kristen potensial"; artinya, apa yang diperoleh umat Buddha melalui kebenaran transformatif paling tepat diwakili oleh, dan karena itu memperoleh kepenuhan, di dalam Yesus Kristus. Kedua perspektif teologis ini, konstitutif maupun representatif, akhirnya sepaham bahwa agama-agama lain, karena kebenaran dan kebaikan yang ada pada mereka, dimaksudkan Allah untuk mencari pemenuhan final dan identitas di dalam Yesus Kristus. Dalam pengertian ini, seperti kata Schubert Ogden, baik eksklusivis *maupun* inklusivis adalah mereka yang diistilahkan sebagai kaum "monis" dalam hal keselamatan; mereka berpendapat bahwa anugerah keselamatan

[7] Untuk lebih jelas tentang posisi inklusivis lihat D'Costa, Hillman, Dupuis, Lochhead.

Allah ditemukan secara jelas, cukup dan penuh hanya di dalam Yesus Kristus (Ogden 1992, 80-81).

Penganut inklusivisme juga berpendapat bahwa mereka memiliki dasar filosofis yang kokoh untuk posisi mereka; dengan kata lain, keteguhan pandangan mereka mengenai Yesus sebagai norma akhir sangat masuk akal. Mereka mengingatkan kita bahwa inilah jalan di mana *semua* umat beragama mengalami dan menghayati kebenaran religius. Memang, inilah cara umat manusia mengenal dan memperkokoh kebenaran. Kita tidak mengalami kebenaran secara umum, atau secara abstrak; kebenaran selalu disampaikan kepada kita dan dibuat menarik dan persuasif, melalui mediasi atau bentuk konkret. Melalui *suatu* manifestasi kebenaran yang khusus, kita mengenal kebenaran *itu*. Oleh karena itu, pernyataan semacam ini bersifat *menentukan* atau *normatif* untuk kita. Kita harus menghadapi dan menilai semua klaim kebenaran melalui bentuk khusus yang menentukan di mana kita telah diyakinkan tentang adanya kebenaran dan kebaikan.

Inilah, seperti yang dikatakan para inklusivis, Kristus bagi umat Kristen – kebenaran yang meyakinkan itu yang dengannya mereka hidup dan norma penuntun yang dengannya mereka masuk ke dalam arena kebenaran-kebenaran lainnya. Menyangkal hal ini berarti menyangkal fungsi kita sebagai manusia. Oleh karena itu, semua agama memiliki "kecemburuan" – klaim mereka tentang kebenaran universal dan normatif (Taylor 1981). Dengan kata lain, semua agama ingin *memasukkan* agama lain dalam pemahaman kebenaran mereka sendiri. Hal ini menjadikan dialog itu penting, menarik dan memiliki nilai. Menghilangkan klaim kebenaran yang normatif, menentukan dan final, berarti menggerogoti dialog dari otot-ototnya dan menggantikannya dengan suasana panas yang merusak (*lih.* D'Costa 1987; DiNoia 1992; Newbigin 1990).[8]

---

[8] Saya tidak setuju dengan pendapat Ogden bahwa perbedaan hakiki antara para inklusivis dan pluralis terletak pada kristologi mereka; menurut Ogden, penganut inklusivis menganut kristologi konstitutif, sedangkan penganut pluralis (atau "inklusivis yang pluralistik" seperti Ogden) lebih menyukai pengertian representatif dari peranan Kristus. Garis pemisah yang dibuat Ogden tidak cocok dengan keadaan para teolog yang terlibat masalah ini. Walaupun teolog inklusivis seperti John Cobb dan Hans Küng menganut paham representatif atau setidaknya non-konstitutif, mereka tidak mau disebut pluralis. (Tentang Cobb dan Küng, lih. ringkasan yang saya buat tentang kristologi mereka dalam Knitter 1985, 133-34, 189-92; untuk lebih jelas lagi tentang klasifikasi berbagai model teologi agama-agama yang mengakui

B. Unsur-unsur Penting dalam Model yang Korelasional dan Bertanggung Jawab Secara Global

Berbagai proposal tentang dialog antar-agama yang korelasional dan pluralistik telah terperinci dan beraneka ragam dalam lebih dari satu dekade belakangan ini.[9] Teologi semacam ini merupakan fenomena yang masih berkembang, berubah, dan sering ambigu. Apa yang saya tawarkan di sini merupakan suatu penyulingan dari apa yang saya anggap unsur-unsur penting bagi ramuan teologi yang masih relatif baru ini. Walaupun saya yakin bahwa kebanyakan teolog yang terlibat dalam membentuk resep pluralis akan setuju dengan daftar saya tentang apa yang harus dan apa yang tidak boleh dimasukkan, perkenankan saya mengulangi lagi bahwa saya tidak mengajukan model pluralis satu-satunya. Apa yang digambarkan di bawah ini adalah pandangan *saya* tentang suatu gerakan – yang disebut pluralistik, korelasional, bertanggung jawab secara global – yang muncul dari dalam diri saya sendiri dan dari dalam berbagai komunitas Kristen di dunia ini.

1. Gambaran Umum

Secara umum, alasan *negatif* mengapa banyak umat Kristen mencari suatu model baru, pendekatan yang lebih korelasional terhadap agama-agama lain adalah keinginan mereka untuk menghindar dari dan mengoreksi berbagai ekses yang ditimbulkan model eksklusivis serta kemudian menjelaskan atau menetapkan maksud-maksud baik tetapi masih penuh dengan berbagai ambigu dari perspektif inklusivis. Sebagai seorang pluralis, dari pertemuan kita dengan yang lain yang religius dan yang menderita dalam dunia ini dan juga pemahaman kita tentang kesaksian maupun sejarah asli dari komunitas Kristen, saya yakin baik penganut eksklusivis-

---

kehadiran kristologi representatif di antara penganut inklusivis utama, lih. Peter Schineller 1976.).

[9] Mungkin pembela yang terkenal dan sangat kontroversial mengenai pengaruh revolusi Kopernikus dalam Teologi agama-agama yang dianut umat Kristen adalah John Hick. Lihat, khususnya, penerbitan awalnya *God and the Universe of Faiths* (1973) dan yang lebih baru *Interpretation of Religion* (1989). Lihat juga Race 1983, Knitter 1985, Samartha 1987, Krieger 1991, Swidler 1990.

me maupun inklusivisme tidak ada yang setia kepada apa yang Allah nyatakan di dalam Kristus *dan* di dalam dunia sekitar kita.

Alasan *positif* dan usaha yang mendorong komunitas Kristen untuk mencari suatu pendekatan berbeda yang lebih korelasional terhadap penganut agama lain timbul dari keyakinan bahwa *dialog* antar-agama dan bangsa memang perlu demi kelangsungan hidup semua makhluk dan dunia ini. Jadi, salah satu upaya tertinggi umat Kristen adalah mengembangkan suatu dialog yang autentik, lintas agama dan budaya yang bisa memungkinkan semua pihak mencari dan menemukan Kebenaran dalam wujud kekayaannya yang tak pernah pudar serta bekerja sama lebih efektif untuk menghilangkan penderitaan manusia dan lingkungan yang sedang menghancurkan bumi kita. Apa yang dapat mengembangkan dialog yang revelatoris dan liberatif adalah benar dan baik; apa yang tidak dapat adalah, sekurang-kurangnya, dugaan.

Oleh karena itu, suatu pendekatan korelasional terhadap penganut agama lain ingin menghindari bahasa "absolutis" yang cukup lama mewarnai kesadaran dan kesaksian Kristen; pendekatan semacam ini menghindari klaim bahwa umat Kristen memiliki kata akhir yang diberikan Allah atas semua kebenaran. Dalam perspektif pluralis, umat Kristen menolak atau menghindari diri dari berbagai kata sifat seperti "hanya satu-satunya", "definitif", "superior", "absolut", "final", "tak terlampaui", "total" untuk menjelaskan kebenaran yang ditemukan dalam Injil Yesus sang Kristus. Tanpa mengklaim bahwa semua agama itu *setara* (*equal*), umat Kristen dengan mentalitas korelasional berpendapat bahwa sejak permulaan semua pihak harus saling mengakui *persamaan hak* di dalam dialog antar-umat beragama. Ini berarti setiap penganut agama memiliki hak penuh untuk berbicara, atau membuat klaim, dan bahwa peserta lainnya mempunyai *kewajiban* untuk membuka pikiran dan hati terhadap kebenaran, kebenaran yang baru, yang mungkin mereka hadapi di dalam Yang Lain.

Selanjutnya, tanpa mengatakan bahwa ada semacam "esensi yang sama" atau "pengalaman yang sama" di dalam semua agama, penganut pluralis mengakui adanya apa yang dikatakan suatu "kesamaan yang kasar" (*rough parity*) (Gilkey 1987) di antara berbagai agama. Hal ini bukan berarti bahwa semua agama pada dasarnya memberitakan "hal yang sama", tetapi bahwa *karena* perbedaan mereka dari agama Kristen, agama-agama lain

mungkin juga sama efektif dan berhasilnya dalam membawa para penganutnya kepada kebenaran, perdamaian, dan kesejahteraan bersama Allah seperti halnya yang dilakukan agama Kristen terhadap penganutnya; juga, bahwa agama-agama lain ini, sekali lagi karena mereka begitu berbeda dari agama Kristen, mungkin memiliki pesan dan visi yang penting untuk semua orang seperti halnya agama Kristen. Dengan kata lain, dengan teologi korelasional, umat Kristen berpegang pada *kemungkinan*, dan mendorong *probabilitas*, bahwa Sumber kebenaran dan transformasi yang mereka sebut Allah dari Yesus Kristus memiliki lebih banyak kebenaran dan bentuk-bentuk transformasi lainnya yang mampu dinyatakan daripada yang telah dinyatakan dalam Yesus.

Hanya kalau orang Kristen benar-benar terbuka kepada kemungkinan (yang, akan saya perdebatkan di bawah, bagi orang Kristen suatu probabilitas yang mendekati suatu kebutuhan) bahwa *ada* banyak agama yang benar dan menyelamatkan dan bahwa agama Kristen merupakan salah satu cara di mana Allah menyentuh dan mengubah dunia kita – hanya dengan demikian dialog yang autentik dapat terjadi. Hanya dengan demikian umat Kristen masuk ke dalam forum perjumpaan antaragama dan semua bersaksi dengan sungguh tentang apa yang Allah telah lakukan dalam Yesus dan sekaligus mendengarkan dengan rendah hati apa yang Allah juga lakukan di mana pun.

Dari dialog semacam itu, insting pluralis saya mengatakan, tidak akan ada suatu persatuan akhir (*final unity*) di mana yang banyak akhirnya menjadi satu. Kesatuan absolut yang final rupanya secara filosofis bukanlah tujuan dunia ini, atau, secara teologis bukan yang dimaksudkan Allah bagi ciptaannya. Justru melalui dialog dan perjumpaan antaragama, memang terjadi persatuan yang lebih besar, namun yang akan terwujud adalah kepelbagaian yang terus berkembang dan mengasyikkan. Melalui interaksi transformatif dari dialog, tiap mitra religius akan berubah dan karena itu memiliki banyak hal untuk ditawarkan terhadap proses komunikasi dan kerja sama yang terus berjalan. Seperti kata Alfred North Whitehead, "banyak menjadi satu dan makin bertambah oleh satu" (Whitehead 1957, 26). Dialog akan mendatangkan baik persatuan maupun kepelbagaian yang sangat menarik.

Dengan visi yang lebih luas tentang teologi pluralistik atau korelasional, mari kita amati lagi secara singkat unsur-unsur yang membentuk

nyak tokoh Kristen yang pluralis terlalu cepat mengatakan bahwa "*ada* banyak agama yang benar". Menurut Ogden, apa yang bisa dan harus mereka katakan ialah bahwa *mungkin* saja agama-agama lain itu benar; apakah *benar* demikian, hal itu harus diteliti dengan saksama. Teguran Ogden itu tepat dan, saya berharap, bisa diterima. Generalisasi sepintas begitu saja bahwa "semua agama itu benar dan menyelamatkan" sama kelirunya dan mungkin sama bahayanya kalau dikatakan bahwa "semua orang Amerika itu demokratis". Terutama kalau melihat sejarah bagaimana agama-agama itu telah dipakai sebagai alat manipulasi dan eksploitasi, maka diperlukan "bukti" sebelum menyatakan bahwa suatu agama baik dan bernilai.[11]

---

[11] Dengan kritiknya itu, Ogden telah memberikan sumbangan besar kepada mereka yang sedang mencari suatu pandangan yang lebih pluralis tentang agama-agama lain. Kalau, seperti yang telah dijelaskan, ada "sungai Rubicon" mengalir di antara pandangan baru dan tradisional, Ogden memuji penganut pluralis yang mengungkapkan adanya kekurangan dari penganut ekskIusivis maupun inklusivis yang berada di tepi Rubicon, tetapi mengkritik mereka karena terlalu cepat menyeberang sungai itu dan mendirikan benteng pertahanan di sana. Saya kira Ogden mau mencari jalan tengah (sebuah pulau di tengah sungai Rubicon?) antara penganut eksklusivis/inklusivis dan pluralis. Menurutnya, pluralisme bukan semata suatu alternatif dari eksklusivisme atau inklusivisme. Dia mengusulkan apa yang dikatakannya "inklusivisme yang pluralistik". Sama seperti eksklusivis dan inklusivis yang tidak memiliki cukup alasan untuk mengatakan bahwa agama Kristen adalah *satu-satunya* agama yang benar, begitu pula pluralis tidak memiliki cukup alasan (paling kurang sekarang) untuk mengatakan bahwa ada *banyak* agama yang benar. Dengan kata lain, Ogden, dan juga David Tracy, mengingatkan para pluralis untuk tidak cepat-cepat mengambil kesimpulan (Ogden 1992, bab-bab 3-4; Tracy 1990a, 95-97).
Saya kira Ogden seorang pluralis lebih dari yang ia akui. Ia mengakui berada "lebih dekat ke pluralisme, namun masih menganut inklusivisme, dan dekat ke eksklusivisme" (1992, p. x). Dasar penilaiannya terhadap model pluralis, dia akui "skeptis dan bukan negatif" (p. 79). Saya kira nama yang tepat bagi posisi Ogden bukan "inklusivisme yang pluralistik" (p. x) tetapi "pluralisme yang berhati-hati"; ia meminta para pluralis agar lebih berhati-hati. Bahkan lebih tepat kalau posisinya disebut "pluralisme yang metodologis" atau "pluralisme yang merupakan dasar", karena ia meletakkan dasar-dasar bagi perubahan (*shift*) pluralis dan kemudian mengusulkan cara mengumpulkan data untuk membuktikan perubahan itu.

Juga, saya kira, Ogden akan lebih konsisten dengan teologinya kalau dia mau mengakui lebih dari sekadar *kemungkinan* adanya agama-agama yang benar. Kalau, seperti yang telah dijelaskan secara mendalam dalam berbagai tulisannya, Tuhan adalah memang kasih yang tak terikat, maka dia seharusnya mengakui adanya kasih yang aktif di dalam komunitas agama lainnya; kalau tidak kasih semacam itu tidak bisa nyata dan efektif. Dari pengalamannya dalam dialog antar-agama yang mengakui bahwa dia telah menemukan kebenaran dan keindahan serta berbagai wawasan baru dalam agama Buddha (1992,60-66), ia seharusnya bisa membuktikan bukan hanya mengenai kemungkinan tetapi mengenai kenyataan adanya agama-agama yang benar.

Jadi suatu model dialog antar-agama yang pluralis dan korelasional akan dimulai, dengan hati-hati, mengakui *kemungkinan* adanya nilai dari agama-agama lain selain agama Kristen. Walaupun bagi orang luar kelihatannya seperti minimalis, pernyataan yang terlampau hati-hati, pernyataan semacam itu merupakan suatu langkah besar dalam kesadaran maupun teologi Kristen. Karena dalam sebagian besar sejarahnya, teologi Kristen selalu menyangkal *kemungkinan* bahwa Allah bisa memakai tradisi agama lain untuk menyampaikan kebenaran dan anugerah ilahi.[12] Hingga kini, umat Kristen yang bersikap eksklusif terhadap umat beragama lain masih menyangkal kemungkinan adanya agama-agama benar lainnya di mana manusia bisa "diselamatkan". Sementara itu, para inklusivis, sambil mengakui bahwa agama-agama lain bisa absah dan menyelamatkan, menyangkal kemungkinan adanya manifestasi lain dari Allah yang sama absah dan efektifnya seperti yang dinyatakan dalam Yesus Kristus; dengan kata lain, mereka menyangkal kemungkinan agama-agama lain sama benarnya seperti agama Kristen.

Namun, sepenting apa pun "langkah besar" atas pengakuan adanya *kemungkinan* agama lain yang benar dan absah, model pluralis-korelasional bisa berbicara lebih banyak. Ada "petunjuk" (*evidence*) dan alasan-alasan yang baik bagi umat Kristen untuk membuka diri mereka terhadap bukan hanya kemungkinan tetapi juga *probabilitas*, bahkan *kenyataan* (*actuality*), bahwa mereka akan menemukan kebenaran sejati dan kuasa spiritual dalam komunitas lainnya. Petunjuk semacam ini bersifat teologis maupun empiris.

Secara teologis, umat Kristen mengatakan bahwa mereka percaya kepada suatu Allah yang benar-benar mau menyelamatkan semua orang; inilah Allah dari Yesus Kristus, Allah "kasih yang murni tanpa terikat" (*pure unbounded love*), yang merangkul semua dan menghendaki semua memiliki kehidupan dan keselamatan. Tetapi seperti kata Karl Rahner dalam teologi agama-agamanya, kepercayaan dan pandangan semacam itu tidak berguna dan tidak sesuai kenyataan kecuali kita mengakui dan

---

Jadi terhadap pertanyaan Ogden, "Adakah banyak agama yang benar?", umat Kristen mempunyai alasan kuat untuk menjawab, "Ya!". Namun, ia mengingatkan umat Kristen semacam itu bahwa mengatakan banyak agama benar bukan berarti semuanya benar.

[12] Walaupun ketika para teolog Kristen, khususnya sejak Konsili Trente, mengaku bahwa anugerah keselamatan itu berlangsung di luar batas-batas gereja, mereka tidak menghendaki anugerah ini bekerja melalui agama-agama lain.

menegaskan sarana-sarana yang melaluinya kasih ilahi ini bisa bekerja di dalam hidup manusia. Dengan kata lain, kasih Allah harus diwujudkan; kasih itu harus terwujud secara historis dalam bentuk (*shape*) maupun tubuh (*flesh*) kalau kasih itu mau menjadi nyata dalam kehidupan manusia dan budayanya. Seperti yang disimpulkan Rahner, di antara begitu banyak sarana di mana kehadiran Allah bisa terwujud, kita berharap agama-agama dapat mewujudkannya dengan baik (Rahner 1966). Pengalaman iman kita umat Kristen tentang kasih Allah yang dinyatakan di dalam Yesus Kristus mengatakan bahwa terlepas dari sifat keberdosaan kita dan kebobrokan yang ada dalam gereja kita, Allah telah merangkul kita di dalam dan melalui persekutuan gerejawi. Menurut saya, kalau saya meragukan bahwa Allah bisa berbuat seperti itu kepada orang lain melalui persekutuan-persekutuan lainnya, saya juga meragukan bahwa Allah bisa melakukannya untuk saya. Allah yang hanya mengasihi sekelompok orang tertentu atau Allah yang hanya dapat mengatasi keberdosaan dan kebobrokan dalam agama-agama tertentu bukanlah Allah kasih yang dapat dipercaya (Gilkey 1987, 38-39). Jadi, umat Kristen bisa dan harus mendekati agama-agama lain bukan hanya dengan harapan bahwa mereka *mungkin* (*possibly*) akan menemukan kebenaran dan kebaikan tetapi bahwa mereka *lebih mungkin* (*probably*) menemukannya.

Ada data empiris yang bisa menyimpulkan bahwa probabilitas ini suatu *kenyataan* (*reality*). Saya mengacu kepada banyak data, yang tersimpan dalam berbagai buku dan dalam hati umat manusia, yang dikumpulkan umat Kristen dari pengalaman nyata berdialog dengan umat beragama lain, khususnya sejak Paus Yohanes XXIII membuka gereja Katolik melalui Konsili Vatikan II. Bagi kebanyakan kita, buah-buah Roh Kudus nyata dan menghijau dalam kehidupan, kepercayaan dan praktik umat beragama lain. Mereka bisa dikenal melalui buah-buah mereka. Di mana kita bisa menemukan buah-buah dari kesucian, kasih, dan ketekunan, kita menemukan kenyataan pekerjaan Roh Kebenaran yang menyelamatkan.

Jadi, model teologi agama-agama yang pluralistik-korelasional bukan hanya menegaskan kemungkinan tetapi juga realitas umat beragama yang autentik lainnya dan karena itu menegaskan adanya agama-agama benar lainnya. Pernyataan semacam ini didasarkan pada "petunjuk". Ini bukan merupakan suatu pengabsahan dari semua yang berlangsung di dalam dinding-dinding agama, tetapi menegaskan bahwa banyak dari apa yang

akan dijumpai dalam hidup dan dunia umat beragama lain adalah benar dan bermanfaat serta menantang bukan hanya untuk mereka tetapi juga kita. Sampai sejauh mana hal ini bisa terjadi, atau bagaimana kebenaran suatu tradisi akan dibandingkan dengan yang lainnya, dapat diketahui hanya dalam dialog.

Dengan demikian, kita bisa melangkah ke penegasan ketiga mengenai pendekatan pluralis terhadap agama-agama lain, yang merupakan lanjutan dari dua pendekatan sebelumnya: karena *kepelbagaian* berbagai agama harus diakui dan dijaga, dan karena kepelbagaian itu diyakini *bernilai dan penting* secara potensial bagi semua orang, maka kandungan yang bernilai dari agama-agama tersebut harus dibagi dan dikomunikasikan. Agama-agama dunia harus *berdialog*. Kalau saya mengakui bahwa Anda sangat berbeda dari saya, dan kalau saya mengakui bahwa apa yang berbeda itu benar dan bernilai, saya tidak dapat mengabaikan Anda. Setidak-tidaknya, sikap ingin tahu, kalau bukan integritas, akan mendorong saya menyelidiki apakah yang benar untuk Anda itu bisa juga benar untuk saya, walaupun dalam cara dan kadar berbeda. Oleh karena itu, model korelasional yang saya usulkan juga menegaskan hakikat agama yang relasional dan dialogis. Jadi, semua agama perlu berbicara dan bertindak bersama. Walaupun model ini mengakui adanya perbedaan dan partikularitas radikal dan tak terhindarkan di antara semua agama, ia juga mengakui adanya hubungan-antar-sesama yang muncul dari ketidaksempurnaan-dalam-diri semua agama. Seperti yang akan dibahas di bawah ini, dialog yang melekat dalam hakikat semua agama menjadi sangat penting kalau kita melihat keadaan dan kebutuhan dunia kita yang terpecah-pecah dan menderita ini.

3. Keunikan Kristus dan Agama Kristen

Salah satu aspek sensitif dan eksplosif dari teologi agama yang pluralis-korelasional yang akan saya coba formulasikan ini adalah cara ia mempermasalahkan, atau bahkan menghindari, pemahaman tradisional tentang keunikan Kristus dan agama Kristen. Saya akan memeriksa lebih saksama dan mendalam tentang manfaat dan kompleksitas masalah ini dalam buku lain.[13] Di sini, akan saya jelaskan secara singkat tentang bagaimana

---

[13] *Jesus and the Other Names*, bab 3, akan diterbitkan oleh Orbis Books.

caranya umat Kristen dapat memahami dan menegaskan keunikan Kristus sedemikian rupa sehingga bisa mengembangkan suatu dialog yang benar-benar korelasional dengan jalan-jalan dari agama lainnya.

Dalam upaya mereka untuk *menafsirkan ulang* klaim tradisional bahwa "keselamatan tidak ada di dalam siapa pun juga selain di dalam Dia [Yesus], sebab, di bawah kolong langit ini *tidak ada nama lain* yang diberikan kepada manusia yang olehnya kita dapat diselamatkan" (Kis. 4:12), umat Kristen sedang menjalankan sebuah misi yang dimulai pada masa gereja masih muda di Palestina dan Asia Kecil serta diteruskan sampai kini di tengah kesulitan yang melanda gereja-gereja di Asia dan Afrika: bagaimana memahami dan menghayati makna dan kuasa yang ada di dalam pribadi dan karya Yesus Kristus. Ini merupakan tugas kristologi yang tidak pernah selesai. Tugas yang penuh dinamisme dan kepelbagaian ini diteruskan hingga kini, dan itu berarti bahwa masalah keunikan Yesus tetap terbuka terhadap berbagai pemahaman baru.

Dalam interpretasi baru yang diusulkan oleh apa yang disebut kristologi pluralistik (Knitter 1983), inti ajaran dari kesaksian dan pemberitaan mula-mula tentang Yesus tetap ada: bahwa dia itu ilahi, bahwa dia bangkit dan menyertai kita, bahwa dia juruselamat bagi semua. Berbeda dari pandangan beberapa kritikus,[14] inti ajaran tentang Yesus ini tidak ada yang disangkal oleh umat Kristen yang sedang mencari cara-cara yang lebih korelasional dalam hubungan dengan agama-agama lain. Bahkan penilaian ulang yang dibuat John Hick yang masih belum matang dan provokatif tentang "Mitos Inkarnasi", tidak usah dan tidak boleh dibaca sebagai suatu penyangkalan terhadap keilahian atau kuasa penyelamatan Yesus; pandangan ini dimaksudkan sebagai suatu cara untuk melakukan reinterpretasi tentang apa artinya menyebut Yesus sebagai ilahi sedemikian rupa sehingga umat Kristen dapat memahami peranan Yesus lebih jelas dan mengikuti Dia dengan lebih mantap.[15] Kristologi pluralis juga tidak berpendapat bahwa tidak ada perbedaan yang signifikan dan vital antara Yesus dan tokoh-tokoh agama lainnya dalam seja-

---

[14] Dalam bab 3 dari buku *Jesus and the Other Names*, saya menggambarkan penilaian kritis semacam itu. Di antara para kritikus yang tangguh terdapat Braaten (1992), Newbigin (1990), Molnar (1991).

[15] Lihat Hick 1977. Dalam *The Metaphor of God Incarnate* (1993), Hick menjelaskan lebih lanjut bagaimana ketuhanan Yesus bisa dipahami dan secara pribadi lebih kena; Hick menafsirkan ketuhanan dalam hubungan dengan Roh kristologi (Hick 1987).

rah. Yesus bukan sekadar "salah seorang" – yang berada dalam barisan tokoh-tokoh arkitipal (*archetypal figures*) yang telah menggerakkan dan mengarahkan kehidupan manusia. Yesus memang berbeda – perbedaan yang luar biasa dan mencolok – dari Buddha, dan Muhammad, dan Krishna, dan Lao Tzu.

Barangkali cara yang lebih tajam untuk menjelaskan apa yang dikatakan dan tidak dikatakan model pluralis tentang keunikan Kristus adalah memakai beberapa adverbia (kata keterangan). Umat Kristen bisa terus menegaskan dan memberitakan kepada dunia tentang Yesus sebagai *benar-benar* (*truly*) ilahi dan juruselamat, namun mereka tidak perlu bersikeras bahwa dia *satu-satunya* (*solely*) ilahi dan juruselamat. "Benar-benar, namun bukan satu-satunya" – saya kira ini merupakan upaya baru untuk menegaskan pentingnya Yesus dalam dunia kepelbagaian agama. *Secara teologis* ini berarti bahwa walaupun umat Kristen dapat dan harus terus memberitakan Yesus dari Nasaret sebagai pribadi yang melalui-Nya realitas dan kuasa penyelamatan Allah menjelma dan tersedia, mereka juga bisa terbuka terhadap kemungkinan/probabilitas bahwa ada juga pribadi lain yang bisa diakui umat Kristen sebagai anak Allah. *Secara pribadi*, kristologi pluralistik semacam ini mengizinkan dan mensyaratkan umat Kristen untuk sepenuhnya percaya (*committed fully to*) kepada Kristus, namun sekaligus bisa terbuka terhadap umat lainnya yang mungkin memiliki berbagai peran yang sama pentingnya. *Secara gerejawi*, ini berarti bahwa gereja-gereja akan masuk ke dalam dunia dengan pesan yang secara universal relevan dan penting, namun sekaligus pada saat yang sama bersedia mendengarkan pesan-pesan lainnya dari sumber-sumber berbeda yang bisa juga bermanfaat dan penting secara universal.[16]

Oleh karena itu, kristologi pluralis tidak pernah mempermasalahkan *apakah* Yesus itu unik, namun hanya *bagaimana*.

4. Dasar dan Tujuan Dialog

Saya mengusulkan bahwa model baru bagi pemahaman Kristen terhadap agama-agama lain bukan hanya "pluralistik atau korelasional" tetapi juga "bertanggung jawab secara global atau liberatif". Selama dekade atau dua

[16] Masalah kristologi, eklesiologi, dan misiologi dijelaskan lebih lanjut dalam *Jesus and the Other Names* (Knitter, akan diterbitkan).

dekade yang lalu, keduanya merupakan masalah sentral dari diskusi beberapa teolog yang sedang mencari model-model dialog baru (Pieris 1988a; Knitter 1987, 1988; Suchocki 1987). Masalah ini tidak mewakili suatu pergeseran arah teologi pluralistik agama-agama, tetapi merupakan jalan pendekatan baru dan tujuan yang lebih jelas. Isi dan tujuan dari buku ini adalah untuk mengembangkan suatu teologi atau dialog antar-agama yang bukan hanya pluralistik tetapi juga bertanggung jawab secara global – atau, lebih jelas, yang secara pluralistik lebih efektif dengan cara bertanggung jawab secara global. Dalam bab ini hanya digambarkan garis besar saja dari apa arti suatu dialog antar-agama yang bertanggung jawab secara global. Sisa buku ini akan menjelaskan lebih lanjut tentang isi model ini yang khusus, juga nilainya dan urgensinya.

Dialog antar-agama yang bertanggung jawab secara global berusaha menggambarkan *kesempatan* yang melekat dalam *kebutuhan* dari suatu pengalaman. Kebutuhan yang saya maksudkan berakar dalam apa yang dikatakan sebelumnya tentang kewajiban yang dirasakan banyak umat Kristen sekarang untuk menanggapi penderitaan yang terus bertambah dan menakutkan serta menyakitkan – lebih baik dikatakan menyusahkan – banyak orang dan Bumi ini. Teologi liberatif dan dialog antar-agama muncul dari adanya kebutuhan ini atau dari kewajiban moral untuk menanggapi, sebagai umat Kristen maupun sebagai manusia, Yang Lain yang menderita *dan* Yang Lain yang religius.

Bagi umat Kristen semacam itu, dialog dengan Yang Lain yang religius tidak bisa dilepaskan dari keprihatinan terhadap Yang Lain yang menderita. Lebih tepat dan lebih kontroversial, ini berarti bahwa tanggung jawab global atau keprihatinan upaya dalam mengembangkan kesejahteraan manusia dan bumi ini bisa dan harus merupakan *konteks*, atau *basis*, atau *titik berangkat*, atau *sasaran* semua dialog antar-agama. (Saya tidak yakin mana di antara isitilah-istilah ini yang paling cocok.) Bahkan ingin saya katakan, dalam terminologi yang barangkali menyinggung banyak ahli sekarang ini, bahwa keprihatinan terhadap *soteria* (keselamatan) atau kesejahteraan dan keadilan manusiawi-ekologi bisa dan harus memberikan "dasar bersama" bagi dialog antar-agama dalam dunia kita yang semakin terancam. Memang saya tahu tersirat adanya kompleksitas dalam pernyataan terakhir ini; kita akan menjelajahi dan menanggapi

berbagai kompleksitas ini dalam dua bab berikut. Namun, pesan utama buku ini adalah: dialog *harus* bertanggung jawab secara global.

Saya ingin katakan juga bahwa *kalau* dialog itu bertanggung jawab secara global, hal ini akan menjadi lebih efektif, bermanfaat, dan transformatif dibandingkan dengan yang terjadi di waktu lampau. Di sinilah kebutuhan menjadi kesempatan. Tanggung jawab global dapat memberikan baik suatu *kunci teologis* untuk mendengar dan memahami Injil dalam keterbukaan yang lebih dialogis terhadap agama-agama lain, maupun suatu *kunci hermeneutis* untuk mendengar dan memahami keberlainan dan perbedaan-perbedaan yang ada dalam berbagai jalan rohani lainnya. Bagian selanjutnya dari buku ini akan menjelaskan bahwa dengan perspektif liberatif, suatu teologi pluralistik bisa menjadi Kristen secara autentik, dan suatu dialog pluralistik antar-agama bisa menjadi lebih sensitif dan efektif secara hermeneutis dalam menjembatani jurang komunikasi antar-budaya.

Keprihatinan utama terhadap kesejahteraan manusia dan lingkungan ini, bagi saya, dan saya kira juga bagi banyak umat Kristen, merupakan suatu kemajuan atau perkembangan yang jelas dalam upaya menyusun suatu teologi agama-agama yang tetap hidup. Seperti dijelaskan dalam bab 1, dalam hidup saya dan banyak teman Kristen, ada satu gerakan kumulatif dari teologi agama-agama yang *eklesiosentris* (berpusat pada gereja) ke teologi agama-agama yang *kristosentris*, kemudian ke arah teologi yang *teosentris* (berpusat pada Allah) sebagai upaya memahami sejarah agama dan perjumpaan antar-agama. Kini, saya mengusulkan agar gerakan ini diteruskan ke arah *soteriosentris* atau fokus yang berpusat pada keselamatan.[17] Gerakan ini telah dimotivasi atau didorong baik oleh nilai maupun oleh berbagai kekurangan dari tahap-tahap sebelumnya.

Model yang berpusat pada gereja melihat adanya kebutuhan akan suatu komunitas yang akan meneruskan visi dan Roh Yesus melalui jalannya arah sejarah, tetapi secara tidak tepat melebih-lebihkan peranan komunitas itu sehingga tidak mengikutsertakan yang lain demi keagung-

---

[17] Seperti yang dijelaskan dalam bab berikut, saya memakai kata Yunani *soteria* sebagai istilah yang heuristik atau penunjuk arah untuk menjelaskan bahwa keprihatinan terhadap kesejahteraan (keselamatan) manusia dan lingkungan – betapapun berbeda pemahaman dan usaha tiap agama – dapat menjadi suatu titik berangkat atau pertemuan untuk berdialog. Dengan memakai istilah *soteria* saya tidak bermaksud mengatakan bahwa saya memiliki pengetahuan yang murni, sempurna, dan "absolut" tentang arti istilah itu.

an diri sendiri. Model yang berpusat pada Kristus melaksanakan dan memberitakan relevansi dan kebutuhan keselamatan universal dari apa yang telah terjadi dalam kehidupan-kematian-kebangkitan Yesus dari Nasaret; namun kekeliruannya terletak pada penekanan universalitas sehingga menyisihkan, merendahkan, atau memanipulasi partikularitas tokoh-tokoh agama dan komunitas lainnya. Model yang berpusat pada Allah menekankan prioritas yang harus diberikan pada Misteri Ilahi (*Divine Mystery*), yang bahkan kepada-Nya, seperti kata Paulus, Yesus Kristus pun harus menyerahkan segala sesuatu (1 Kor. 15:28). Namun, model ini terkadang mensyaratkan pengetahuan tentang siapa Allah itu dan dorongan untuk memaksakan Allah semacam itu kepada yang lainnya (terkadang kepada tradisi religius yang tidak memiliki konsep tentang Yang Ilahi). Seperti yang akan saya jelaskan dalam bab-bab berikutnya, pendekatan yang soteriologis atau bertanggung jawab secara global terhadap teologi dan dialog antar-agama mengusulkan bagaimana berbagai kekurangan dari tiap model lain di atas akan dibahas tanpa mengurangi atau memperlemah nilai-nilai yang ada di dalamnya.

Dengan kata lain, evolusi tahapan atau model dalam sikap Kristen terhadap penganut agama lainnya telah bersifat *kumulatif* tapi tidak *disjungtif*; proses ini tidak begitu saja menolak tetapi menjelaskan dan memelihara apa yang sudah ada sebelumnya. Teologi yang berpusat pada Kristus terus menekankan pentingnya gereja, tetapi dalam kesatuan dengan Kristus; pandangan yang berpusat pada Allah terhadap agama-agama lain terus menekankan perlunya Kristus, tetapi dalam hakikat trinitas dan aktivitas Allah yang trinitas. Pendekatan yang berpusat pada keselamatan memelihara nilai dan perlunya gereja,[18] Kristus, dan Allah sambil menekankan *soteria* atau kesejahteraan manusia dan lingkungan sebagai konteks dan kriteria bagi suatu teologi dan dialog antar-agama.

---

[18] Seperti yang saya harapkan bahwa buku yang akan diterbitkan yang berjudul *Jesus and the Other Names* akan menjelaskan, ingin saya katakan bahwa gereja dan Kristus memang *perlu* untuk keselamatan dunia.

3

※ ※ ※

BERBAGAI MASALAH DAN KESULITAN

Pertimbangan Para Kritikus

Dalam bab ini, saya tidak akan memakai cara ilmiah "menanggapi para kritikus" – cara untuk menunjukkan seberapa banyak debu akademis yang ditimbulkan dan seberapa tersesat atau salah paham para kritikus itu terhadap pandangan seseorang. Berbagai protes dan keberatan yang akan kita bahas dalam bab ini berasal dari rekan-rekan dan sesama umat Kristen, kebanyakan dari mereka adalah teman saya pribadi yang prihatin juga, seperti saya, terhadap dialog dan tanggung jawab global. Kami prihatin bukan semata tentang hal-hal bagus yang bersifat akademis atau teoretis, tetapi tentang rasa hormat sejati terhadap sesama dan komitmen terhadap identitas agama mereka. Masalah-masalah ini harus dianggap penting oleh setiap orang Kristen maupun cendekiawan. Saya sangat serius dengan masalah ini.

Seperti akan kita lihat, para kritikus terhadap apa yang disebut model pluralis dialog antar-agama memang banyak dan beragam suaranya. Namun, mereka semua tampaknya menuduh bahwa para pembela pendekat-

an pluralis atau korelasional terhadap dialog memahami *kemajemukan* agama sedemikian rupa sehingga mereka mengabaikan atau mengingkari *kepelbagaian* agama. Para pluralis dianggap tidak cukup serius terhadap kemajemukan itu dan karena itu tidak melihat adanya perbedaan-perbedaan mutlak di antara berbagai agama, atau mereka begitu bernafsu untuk berdialog dan bergaul bersama sehingga mereka meremehkan apa yang unik dalam tiap agama. Karena terpukau oleh simfoni yang indah, para pluralis tidak menghiraukan keunikan tiap instrumen musik.

Dengan kata lain, para kritikus itu mengingatkan – apakah dari perspektif antropologi budaya, atau teori hermeneutik (ilmu interpretasi), atau teori politik – para pluralis dan umat Kristen bahwa mereka tidak sungguh-sungguh pluralis. Para pluralis bisa saja berkhotbah tentang nilai kemajemukan dan perlunya untuk memasukkannya dalam dialog, tetapi mereka sebenarnya tidak menerapkan apa yang mereka khotbahkan. Akar dari berbagai peringatan ini harus ditemukan, sebagian besar, melalui apa yang disebut kesadaran pascamodern kontemporer.

A. Perspektif Pascamodern: Dominasi Kepelbagaian

Pascamodernisme (Pascamodernitas) adalah suatu istilah umum yang menunjuk pada – namun tidak mendefinisikan – kesadaran kultural yang meluas (setidaknya di Barat) tentang keterbatasan-keterbatasan yang jelas dari "modernitas". Dijumpai dalam berbagai bentuk, dalam berbagai disiplin ilmu, dan lebih banyak memberikan kecaman dan perlawanan daripada memberikan definisi dan komitmen, terkenal sangat sulit didefinisikan, pascamodernitas berupaya memberikan sinyal kemudian bergerak melampaui batas-batas Pencerahan dan dunia modern berbahaya yang muncul dari dalamnya: suatu rasa percaya yang berlebihan pada rasio, suatu sikap tunduk otoritatif atas data empiris, suatu penolakan sempit terhadap hal-hal yang mistikal-mistikal, dan suatu pengabsahan yang naif terhadap kebenaran atau metode universal.[1] Khususnya aspek terakhir

---

[1] Apa yang sering digambarkan Ihab Hasan bertolak belakang dengan perbedaan-perbedaan skematis yang ada di antara modernitas dan pascamodernitas "Tujuan menjadi permainan, hierarki diganti anarki dan semantik diganti retorika. Absensi menggantikan presensi, metonomi mengganti metafor, dan sebagai pengganti metafisika kini ada ironi". Lihat, "The

inilah yang memotivasi dan menghidupkan apa yang kita simpulkan sebagai kritik pascamodern terhadap model pluralis-korelasional bagi teologi dan dialog antar-agama.

Pilar utama kritik pascamodern adalah desakannya atas *dominasi kepelbagaian*. Apakah mereka berbicara sebagai filsuf, antropolog, ahli sejarah, teoretisi sastra dan seni, ahli etika, atau ahli ilmu alam – penganut pascamodern menegaskan dan mencoba merangkul perbedaan-perbedaan yang begitu bervariasi dan mengherankan yang membentuk dunia yang mereka coba pahami. Alasan-alasan bagi pengakuan adanya kepelbagaian, menurut saya, bisa digambarkan secara sederhana dalam dua wawasan kemanusiaan yang telah menjadi lebih jelas daripada pada zaman para arsitek Pencerahan: 1) semua pengalaman/pengetahuan manusia difilter (disaring); dan 2) filternya sangat beragam.

Dalam memahami berbagai filter, yang "terikat waktu", "situasional", "linguistis", "sarat-teori", "hermeneutis", yang dengannya kita mengalami dan memahami dunia ini, penganut pascamodern menggali dan menarik isi dari apa yang telah dinyatakan sebagai kesadaran historis. Kita sama sekali merupakan makhluk historis yang tak dapat dibagi-bagi lagi, dan itu berarti bahwa kita melihat dunia ini dari satu situasi historis atau perspektif tertentu. Kita tidak bisa memahami dunia ini seperti adanya, tetapi hanya melalui berbagai filter historis tertentu yang kita miliki.

Frederick Nietzsche memahami hal ini dan secara tegas menyatakan bahwa berbagai pernyataan kita tentang kebenaran bukan muncul dari apa yang kita lihat tetapi dari apa yang kita ciptakan dan kenakan atas apa yang ada sebelumnya; jadi, Nietzsche yakin kita tidak dapat mencapai realitas objektif apa pun yang dapat mengukur kebenaran kita. Kebenaran itu sendiri, dalam arti Allah sebagai sumber kebenaran, berada di luar jangkauan dan karena itu, secara praktis tidak ada. Heidegger memperdalam pemahaman ini dengan cara menghadapi dunia ini melalui berbagai saringan historis sewaktu ia mengungkapkan "ke-mengada-an" ("*being-ness*") kita (*Dasein*) sebagai suatu "keterbuangan" ("*thrown-ness*") (*Geworfensein*) ke dalam suatu jaringan ketat dari situasi historis kita. Wittgenstein menggambarkan berbagai filter historis itu sebagai filter linguistik: bahasa bukan sekadar alat berbicara tentang apa yang kita tahu; ia menentukan atau seti-

---

Culture of Postmodernism" dalam *Theory, Culture, and Society*, vol. 2/3 (Hasan 1982, 119-32).

daknya membatasi apa yang kita ketahui dan bisa bicarakan. Kita selalu terperangkap dalam "permainan bahasa", yang memungkinkan kita menikmati permainan itu tetapi sekaligus mengingatkan kita bahwa permainan itu salah satu dari sekian banyak yang ada.

Kalau memang para filsuf berargumen, dalam berbagai cara, bahwa kita selalu memakai kacamata historis-kultural dan tidak dapat memahami dunia ini tanpa kacamata itu, maka para antropologlah yang menentukan berapa banyak kacamata yang ada dan bagaimana setiap kacamata itu bekerja. Setiap masyarakat memiliki filternya sendiri, pandangan dunia sendiri, dan jika kita bisa masuk ke dalam kultur tersebut kita akan menyadari bahwa ia berfungsi lebih efektif dan lebih memadai daripada yang kita bayangkan sebelumnya. Setiap filter harus dinilai di dalam konteksnya, sesuai kebutuhan dunianya; kita tidak bisa memakai filter satu kultur untuk menilai – atau melecehkan – kultur lainnya. Menggunakan semacam standar rasio dan logika universal yang dengannya kita menghakimi semua kultur adalah cara berpikir, yang naif dan berbahaya, bahwa kita bisa "melihat tanpa filter" (*filterless take*) terhadap dunia.[2] Jadi kepelbagaian filter lebih diterima daripada kemungkinan adanya satu filter yang universal.

Tetapi bagaimana tentang ilmu-ilmu alam? Bukankah dominasi pandangan atau perspektif yang beragam harus mengalah terhadap metode yang diterima universal, yang dapat menghasilkan berbagai kebenaran yang diterima secara universal? Metode ilmiah, yang mendasari berbagai proyek riset bersama, kelihatannya melampaui filter kultural-historis. Namun, bahkan pengamatan sepintas atas para filsuf ilmu kontemporer akan memperoleh gambaran bahwa angin pascamodernitas juga telah mengguncang menara ilmu yang kokoh. Terlepas dari usaha Karl Popper, dengan prinsip-prinsip falsifikasinya (*principles of falsifiability*) yang bisa diterapkan di mana saja, dan Imre Lakatos, dengan upayanya dalam

[2] Ini merupakan peringatan yang dikatakan filsuf Inggris Peter Winch ketika antropolog terkenal Evans Pritchard, dalam penelitiannya tentang suku Azande di Sudan, berkesimpulan bahwa beberapa keyakinan dan kebiasaan mereka "irasional". "Kriteria logika", diingatkan Winch, "bukan merupakan pemberian langsung dari Tuhan, tetapi muncul dari dalam, dan hanya bisa masuk akal di dalam konteks, cara hidup dan bentuk kehidupan social [baca: filter] (Winch 1958, 100-101). Apa yang dilihat sebagai irasional melalui satu filter bisa saja merupakan suatu yang sangat biasa (*solid common sense*) melalui filter yang lain.

menggambarkan proyek-proyek riset yang hasilnya dapat diakui secara universal, ada pengakuan yang tidak mengenakkan yang dibuat banyak ilmuwan bahwa setiap metode ilmiah, dan bahkan setiap model atau sistem ilmiah (seperti evolusi atau mekanika kuantum), tergantung pada asumsi atau titik berangkat tertentu yang diasumsikan maupun berakar dalam model atau sistem itu sendiri (Popper 1959; Lakatos 1978).

Penelitian perintis yang dilakukan Thomas Kuhn tentang falibilitas dan kepelbagaian paradigma ilmiah potensial, maupun peringatan Paul Feyerabend tentang imperialisme yang tersembunyi di dalam metode ilmiah seperti yang terlihat sekarang ini, menunjukkan bahwa para ilmuwan juga bekerja dengan filter yang mereka pilih sendiri atau sudah ada (Kuhn 1970; Feyerabend 1978). Pengamatan filsuf Harvard Willard Van Orman Quinn mengandung suatu kenyataan: Ia membandingkan pertanyaan "Kalimat mana dalam teori Fisika yang merupakan definisi?" dengan pertanyaan "Tempat-tempat di mana saja di Ohio merupakan tempat bertolak?" (Dalam Placher 1989, 33). Tempat bertolak kita tidak ditentukan semata dan hanya oleh data yang diakui universal tetapi oleh "filter" atau "pandangan dunia" di mana kita berdiri. Pengamatan tajam dari Wittgenstein juga berlaku untuk ilmu: "Kalau kita menemukan fondasi, ternyata fondasi itu sedang ditopang oleh bagian rumah lainnya." [3]

Namun, dapatkah kita menemukan semacam fondasi bersama untuk semua rumah – yang dapat memberikan keamanan untuk semua rumah dan membuat mereka mampu berkomunikasi di antara mereka? Di sinilah kita berada di pinggir pascamodernitas. Kebanyakan penganut pascamodernisme segan menjawab pertanyaan ini, namun jawabannya tetap tegas "tidak". Justru Jean-Francois Lyotard mengartikan pascamodernitas sebagai suatu pandangan dunia (*worldview*) yang didasarkan atas "keraguan terhadap metanaratif" – sesuatu yang menolak naratif atau kebenaran universal (Lyotard 1984, 3 dst.).

---

[3] Dikutip dalam Placher 1989, 34. Pandangan mendasar William Placher tentang kekuatan dan kelemahan metode ilmiah seimbang: "Argumen-argumen yang baik *bisa* diberikan dalam bentuk menyetujui atau menolak suatu teori atau suatu program riset. Sedangkan Feyerabend dan Kuhn, menurut saya, kelihatannya persuasif bahwa 1) argumen-argumen itu selalu bertolak dari asumsi yang dapat ditantang, dan 2) hasilnya sering tidak dapat dihitung, sehingga apa yang menentukan di antara teori selalu akan melibatkan faktor-faktor yang lebih bersifat penilaian estetis daripada menambah kolum angka-angka" (Placher 1989, 51).

Apa pun yang dipahami tentang relativisme "apa saja" yang tersembunyi dalam pernyataan "anti-fondasi" Richard Rorty, betapapun mengerikan implikasi anarkis dari "dekonstruksionisme" Jacques Derrida, mereka menunjukkan sesuatu yang kebanyakan kita tahu tetapi takut mengakui: tidak ada satu fondasi untuk, atau ekspresi dari, atau kriteria bagi kebenaran yang kita peroleh dari luar kepelbagaian berbagai filter historis. Tidak ada satu pun perspektif universal yang memayungi berbagai filter ini yang dapat kita pakai untuk meraih kebenaran. Tidak tersedia dasar bersama yang terlindung dari berbagai keterbatasan sejarah atau budaya di mana semua budaya dan agama yang berbeda bisa menyatukan persepsi tentang kebenaran serta memecahkan perbedaan di antara mereka. Oleh karena itu, setiap usaha untuk membentuk dasar bersama ahistoris semacam itu, atau fondasi universal semacam itu, harus didekonstruksi atau dibongkar apa adanya: suatu upaya mencari akses langsung ke kebenaran yang menghindari *kesemrawutan* kepelbagaian dan keterbatasan historis. Kepelbagaian tidak dapat dipersempit ke dalam satu fondasi.

Namun, ketiadaan fondasi yang universal dan tunggal bagi pengalaman dan pengetahuan memiliki berbagai implikasi lebih jauh. Itu berarti bukan saja ada suatu kepelbagaian yang tidak bisa diubah, tetapi juga suatu *ketaksebandingan* mutlak di antara berbagai budaya dan agama di dunia ini. Ini juga merupakan suatu tantangan bagi teologi atau dialog antaragama apa pun: karena kita begitu dibatasi oleh kacamata sejarah yang kita pakai memandang dunia ini (dan Allah!), karena kita tidak bisa memahami dan menilai agama lain kecuali kita memakai kacamatanya (tetapi itu berarti melepaskan kacamata kita, atau memakai dua pasang kacamata sekaligus), karena kelihatannya tidak ada satu resep kacamata yang dibutuhkan dan bisa dipakai kita semua – oleh karena itu, satu budaya atau agama tidak bisa "diukur" oleh yang lain secara sungguh-sungguh dan mendalam. Benar, beberapa pengertian bisa saja mungkin, dan terkadang pengertian itu dapat menjangkau keyakinan mendalam dari suatu agama. Namun selalu saja ada celah, biasanya pada jantung sesuatu agama, yang tetap misterius bagi orang luar. "Merupakan suatu kebenaran tidak sempurna bahwa semakin dekat kita ke pusat, beragam iman itu semakin serupa; kebenaran komplementernya adalah bahwa ada suatu perubahan tentang pusat-pusat yang tidak dapat dibandingkan ... Kita semakin tidak bisa masuk ke dalam

persekutuan orang lain daripada yang dikatakan para penganut oikumenis" (Rolston 1985, 181, 125).

Kecurigaan pascamodern bahwa ada kepelbagaian yang tak bisa dipersempit di antara berbagai perspektif kultural-historis dan adanya ketaksebandingan mutlak di antara mereka sudah menyusup ke dalam kesadaran para teolog Kristen secara perlahan-lahan, namun pasti. Mereka kritis terhadap konsekuensi yang merelativisasi atau menyekat-nyekat dari pandangan antifondasi atau dekonstruksi, namun mereka mengakui bahwa pandangan-pandangan demikian tidak bisa dengan mudah disingkirkan.[4] Seorang teolog yang serius terhadap pascamodernitas namun menyikapinya secara kreatif dan yang, dalam proses, telah mewujudkan berbagai peringatan yang ditawarkan kesadaran pascamodernitas terhadap teologi agama-agama adalah George Lindbeck. Dengan bersikap serius terhadap kesadaran pascamodern tentang filter historis yang menentukan apa yang bisa kita tahu, Lindbeck menolak pemahaman *kognitif-porposisional* tentang agama, yang menganggap kebenaran sebagai sesuatu yang sudah tersedia di depan kita atau suatu pemberian Allah yang dapat dipahami dengan akal dan kemudian diungkapkan dalam agama. Para penganut pluralis sependapat dengan dia di sini. Namun, mereka kurang setuju dengan Lindbeck ketika dia juga menolak apa yang disebutnya sebagai gagasan tentang agama yang *ekspresive-eksperinsial*, yang menyatakan bahwa pertama-tama kita memiliki pengalaman batin (*inner experience*) atau suatu "bisikan batin" (*inner word*) dari Allah, yang kemudian kita ungkapkan dalam keyakinan dan praktik agama kita. Pemahaman agama semacam ini mengarah ke posisi bahwa jauh di kedalaman semua agama ada semacam pengalaman bersama yang menyatukan mereka, terlepas dari atau melalui perbedaan-perbedaan yang ada di antara mereka. Fakta tentang hal ini, menurut Lindbeck, sedikit sekali.

Sejalan dengan kepekaan pascamodern, Lindbeck melanjutkan dengan apa yang disebutnya sebagai pendekatan *linguistik-kultural* terhadap agama, yang menimbulkan masalah serius dalam usaha para pluralis untuk melaksanakan suatu dialog korelasional. Sebagai sistem linguistik-

---

[4] Berbagai diskusi teologis tentang pascamodernitas banyak. Beberapa contoh bermanfaat ialah Devaney 1991; Burnham 1989. Dua buku baru yang memuat baik penerimaan realistis maupun respons yang kritis dan kreatif terhadap pascamodernitas adalah Tracy 1987a dan Fiorenza 1984, bagian 4.

kultural yang bisa dipelajari, menurut Lindbeck, agama itu lebih mirip bahasa yang membentuk dan menentukan pengalaman daripada pengalaman dalam usaha mencari bahasa.

> Agama dapat dilihat sebagai semacam kerangka atau medium kultural dan/atau linguistik yang memberi bentuk terhadap keseluruhan kehidupan dan pemikiran. ... Seperti halnya budaya atau bahasa, agama adalah fenomena komunal yang memberi bentuk terhadap subjektivitas individu dan bukan terutama merupakan manifestasi dari subjektivitas tersebut ... Agama terutama adalah suatu *verbum externum* (*external word*), yang mencetak dan membentuk diri (*the self*) dan dunianya, dan bukan merupakan ekspresi atau tematisasi dari diri yang sudah ada sebelumnya (*preexisting self*) atau pengalaman yang sudah terkonsep (*preconceptual experience*) (Lindbeck 1984, 33-34).

Memahami agama sebagai filter yang menentukan pengalaman dan bukan sebagai gambar yang menyatakan pengalaman, Lindbeck menarik kesimpulan yang tidak dapat dipungkiri oleh penganut pluralis:

> Dengan demikian tidak mungkin ada pengalaman psikologis tentang Allah yang sama untuk semua umat manusia dan agama. Tidak ada inti eksperinsial karena, demikian argumennya, pengalaman yang ditimbulkan dan dicetak agama bervariasi seperti halnya skema interpretatif yang mewujudkannya. Penganut berbagai agama tidak menggambarkan kepelbagaian dari pengalaman yang sama, karena mereka memiliki pengalaman-pengalaman yang berbeda (Lindbeck 1984,40).

1. Pluralis Menjadi Imperialis

Berdasarkan kesadaran pascamodern di atas, para pendukung model korelasional bagi dialog antar-agama harus menanyakan diri sendiri apakah mereka benar-benar serius dengan masalah dominasi kepelbagaian di antara agama dan keunikan yang dapat dibandingkan dalam inti tiap tradisi. William Placher dengan menarik namun tegas mengatakan: "Banyak teolog dan filsuf agama kontemporer sangat merasa tidak enak dengan adanya pluralisme agama. Mereka tidak bisa menerima kemungkinan bahwa agama bisa saja berbeda, malah bertentangan, dan tidak ada sudut

yang dapat digunakan untuk menilai agama kecuali dari dalam suatu tradisi tertentu" (Placher 1989,144).

Cara penganut pluralis melihat kepelbagaian agama dan cara mereka mengundang agama berdialog, kata para kritikus, seperti halnya sekelompok pelatih baseball Amerika Serikat mengundang para atlet internasional untuk membentuk suatu tim elite basket dunia. Mereka adalah pelatih "pluralis" yang mengakui keuniversalan kecakapan atlet dan manfaat kontribusi mereka bagi tim ini. Namun, yang tidak mereka sadari adalah bahwa para atlet tersebut di negara mereka masing-masing (misalnya Jepang, Kuba, Nikaragua) bisa juga mampu bermain baik dengan *peraturan yang sangat berbeda* dan barangkali tidak mau tunduk pada peraturan baseball Amerika Serikat; lebih drastis lagi, para pelatih ini tidak sadar bahwa kebanyakan atlet ini lebih *senang cabang olahraga lain* dan tidak tertarik pada baseball. Mereka mau menjadi atlet melalui cara yang sangat berbeda. Dalam upaya memajukan satu cabang olahraga, atau satu dialog, para pelatih itu bukan saja memaksakan peraturan mereka tetapi juga cabang olahraga mereka.

Dengan model dialog yang pluralis atau korelasional, umat Kristen mungkin berbuat hal yang sama dalam dunia agama-agama. Karena mereka tidak cukup sadar, atau hormat, terhadap kepelbagaian sejati dan ketaksebandingan di antara agama-agama, mereka memaksakan peraturan dan definisi mereka sendiri. Mereka bisa menjadi musuh dari apa yang mereka lawan imperialis agama.

Berbagai kritik yang digambarkan dalam bab ini menunjukkan adanya dua cara umum di mana penganut pluralis yang bermaksud baik bisa menjadi imperialis yang berbahaya: 1) mereka terlalu cepat mensyaratkan atau menggambarkan dasar bersama yang membentuk kesatuan di antara berbagai agama, dan 2) mereka terlalu mudah membuat pedoman bersama bagi dialog antar-agama.

Masalahnya, menurut para kritikus, terletak pada berbagai cara di mana model korelasional meletakkan "sesuatu yang sama" (*"common something"*) yang merupakan inti tiap agama, atau yang mendukung tiap agama, atau yang membuat semua agama menjadi keluarga yang serupa. Terlepas dari perbedaan yang mencolok antara apel, jeruk, dan pisang, ada sesuatu yang membuat mereka semua disebut buah-buahan. Demikian pula, menurut para pluralis, dengan berbagai agama: ada sesuatu

yang membuat mereka semua disebut agama. Dalam apa yang disebut model teosentris bagi teologi agama-agama, dasar persamaan adalah Allah, yang Mutlak, atau Realitas itu sendiri (Knitter 1985, bab 8; Hick 1989, bagian 4).

Kedengarannya bagus. Namun, diingatkan para kritikus, bahwa apa yang gagal disadari oleh para teolog dan filsuf ini adalah bahwa mereka menggambarkan Allah ini atau Realitas itu melalui filter mereka. Mereka kira, mereka memakai istilah-istilah yang universal dan tanpa bias, tetapi sebenarnya tidak. Mereka tidak bisa! "Para penganut pluralis mengganti konsep-konsep yang tak menentukan secara religius seperti Realitas dan Misteri dengan objek-objek religius" (DiNoia 1990, 128). Tetapi dengan bersikap demikian, dengan mengira bahwa mereka bisa berbicara secara universal untuk semua orang, mereka sebenarnya berbicara secara individual kepada mereka sendiri. Karena gagal memahami bahwa yang Universal dapat dimengerti hanya melalui yang partikular, para pluralis akhirnya memaksakan partikularitas mereka kepada yang lain. Lesslie Newbigin mengkritik langsung: "Tiap proposal bagi kesatuan umat manusia yang tidak memperinci mengenai pusatnya (*the center*) akan menjadikan diri sendiri (*the self*) sebagai pusat yang tidak dinyatakan secara terbuka" (Newbigin 1990,139). S. Mark Heim menggambarkan peringatan yang sama secara lebih konkret: "Seandainya konsep 'hanya Allah yang absolut' memang memiliki suatu makna, maka itu harus memiliki referensi tertentu. Kalau Allah benar-benar secara khusus tidak dikenal di mana pun, maka 'Allah' yang absolut ini hanya merupakan sesuatu yang saya buat sebagai Allah, menurut definisi saya. Jadi, kenyataanya, saya sendiri atau kelompok saya yang dibuat absolut" (Heim 1985, 144)[5].

Berbagai peringatan kritis lainnya lebih lanjut menyebutkan bahwa bahkan pernyataan positif bahwa "banyak agama itu benar karena ada satu Allah di dalamnya", bisa merupakan pemaksaan pandangan seseorang terhadap yang lain secara terselubung, karena pernyataan semacam itu mengandung implikasi bahwa seseorang memiliki konsep agama atau Allah yang normatif yang dengannya seseorang dapat mengetahui

---

[5] John Milbank berpendapat sama bahkan lebih tajam; ia berpendapat, agak pesimis menurut perhitungan saya, bahwa semua usaha untuk berdialog merupakan sikap imperialistik yang bertujuan memaksakan yang lain menerima kriteria kebenaran dari satu pihak (Milbank 1990, 174-81).

bahwa agama lain itu benar dan harus diakui – atau, bahwa agama itu palsu dan harus ditolak. Tetapi para kritikus mempertanyakan kriteria siapa yang dipakai? Biasanya, kriteria sendiri! (Lihat Ogden 1992, 70-72.) Oleh karena itu, Thomas Dean bisa mengidentifikasi apa yang ia anggap merupakan suatu "fundamentalisme teosentris" di dalam pendekatan pluralis baru terhadap agama-agama lain: pemahaman seseorang tentang Allah, atau Realitas itu sendiri, menjadi dasar bagi kesatuan semua agama (Dean 1987).[6]

Peringatan pascamodern berlanjut: umat Kristen yang menganut model pluralis untuk dialog dapat ditransfromasikan, biasanya tanpa berubah, menjadi para imperialis atau manipulator bukan hanya dalam cara mereka berbicara tentang "Allah yang satu itu" di dalam semua agama tetapi juga dalam cara mereka berbicara tentang satu dialog yang harus menampung semua agama. Gagasan umum tentang dialog dalam model pluralis kedengarannya mulia (*noble*) dan bersifat egaliter; suatu dialog di mana tidak seorang pun disisihkan dan yang di dalamnya semua orang belajar dan berkembang, dan yang terpenting, dialog di mana tak seorang pun ikut serta dengan memaksakan tuntutannya yang absolut, final, eksklusif dan superior. Para pluralis cukup terampil dan teliti dalam menyusun prinsip, atau pedoman, atau "dekalog untuk dialog", yang mereka an-

---

[6] Imperialisme semacam ini, atau pemaksaan filter seseorang terhadap yang lain, bisa berkembang meliputi dunia agama maupun budaya. Bisa juga menjadi suatu usaha imperialisme terhadap Tuhan. Raimon Panikkar, sebagai pionir pluralisme radikal, memperingatkan rekan pluralisnya bahwa dalam mengacu kepada "Tuhan" sebagai pusat semua agama, dalam upaya menguniversalisasi Tuhan sebagai Realitas yang dikenal dengan nama yang berbeda-beda dalam tiap agama, mereka menjadi tersesat dalam abstraksi universal sehingga mereka tidak menyadari berbagai perbedaan yang nyata dan tidak bisa dikurangi bukan hanya di antara agama tetapi di dalam Tuhan (*Deity*) itu sendiri! Tuhan bukan sekadar suatu realitas universal yang mengungkapkan dirinya berbeda-beda; namun, Tuhan merupakan Realitas multifaset yang harus *menjadi* atau *tetap* berbeda di antara agama yang berbeda. Panikkar menolak pandangan bahwa Tuhan itu "suatu 'makhluk dalam dirinya' yang tidak diketahui tetapi yang kemudian kita namai berbeda-beda atau kita anggap biasa-biasa saja ... Tuhan yang hidup tidak pernah ingin menjadi Tuhan yang universal. Ini merupakan suatu abstraksi para filsuf – atau kebanyakan mereka ... Tuhan yang hidup yang berbicara melalui suatu bangsa, yang menderita, yang berteriak atau menyanyi atau berdansa bukan suatu denominator yang biasa. Pengalaman kristiani tentang 'Tuhan', melalui Kristus tidak sama dengan pengalaman *vishnuita* melalui Krishna. Tuhan itu unik – jadi tidak terbandingkan .... Mencari sesuatu yang lebih luas dan inklusif merupakan distorsi pemikiran yang membiarkan kita membandingkan berbagai pandangan berbeda tentang *Divinity*. Hanya pemikiran (*reason*) yang canggih namun tertipu yang berani melakukannya" (Panikkar 1986, 109-10).

daikan akan disetujui oleh semua umat beragama yang tulus dan waras (Knitter 1985, 207-13; Knitter 1990, 20-25; Swidler 1990, 42-47).[7]

Apakah para pendukung program dialog semacam itu cukup sadar seberapa jauh pemahaman mereka tentang dialog difilter melalui pandangan dunia mereka sendiri, keyakinan filosofis mereka, dan agenda Kristen mereka? Misalnya, beberapa kritikus berpendapat bahwa mengharuskan pihak lain meninggalkan klaim mereka untuk menerima kebenaran absolut – yaitu kebenaran yang normatif bagi semua – merupakan tindakan yang tidak menghargai, bahkan melanggar, klaim itu sendiri. Kebanyakan agama, kalau tidak bisa disebut semua, perlu dibekali dengan berbagai keyakinan atau rencana atau "kecemburuan" tertentu yang tidak bisa ditinggalkan begitu saja; kalau ada kontradiksi dengan agama lain, itu bukan hanya berbeda, tetapi *salah*! Bagi pengikut Buddha, menurut Joseph DiNoia, kebenaran apa pun yang ada di luar agama Buddha harus sesuai dengan Dharma yang diberitakan oleh Sang Buddha (DiNoia 1990, 120 dst; John Taylor 1981).

William Placher mengingatkan rekan-rekan pluralisnya bahwa dengan berpegang pada posisi non-absolut, mereka bisa menjadi absolutis, dan dengan berpegang pada sikap "semua-terhisab" (*all-inclusion*) mereka akan menjadi eksklusif. Bahayanya ialah para pluralis akan menutup diri terhadap mereka yang menutup diri terhadap pihak lain. Mereka akhirnya puas dengan pandangan: "Saya memberitahukan bahwa saya bersedia mendengarkan Anda dengan serius. Kalau Anda tidak bersedia melakukan hal yang sama, maka sayalah yang 'terbuka' dan Anda 'tertutup', jadi saya tidak usah mendengarkan Anda secara serius" (Placher 1989, 64). Apakah tidak berbahaya, para kritikus bertanya, bahwa akhirnya visi agung tentang dialog antar-agama yang universal pluralistik mengecil menjadi sebuah klub cendekiawan Barat atau sekelompok orang yang

---

[7] Dialog semacam itu akan mewujudkan apa yang Jürgen Habermas katakan "praksis komunikatif" yang didasarkan pada kreasi "situasi komunikasi ideal". Persyaratannya, menurut Habermas, adalah jelas-diri (*self-evident*) terhadap semua dari semua latar belakang budaya yang dengan tulus berdialog: bahwa kita tidak menginginkan kekerasan, fisik maupun moral, bahwa kita bersedia mendengarkan secara terbuka dan jujur, bahwa kita tidak terikat pada norma-norma yang absolut tetapi hanya pada dorongan persuasif dari argumen kita, dan bahwa kita bersedia membiarkan dialog terbuka kepada siapa saja yang ingin terlibat (Habermas 1979, 1984). "Situasi komunikasi ideal" semacam itu menggambarkan pergumulan dan perkiraan para teolog pluralis dalam menemukan metode yang sama bagi dialog antar-agama.

baik? "Hick dan kebanyakan filsuf agama kontemporer lainnya mengklaim bahwa mereka ingin mengembangkan suatu dialog agama yang bersifat universal, tetapi beranggapan bahwa umat Kristen evangelis, umat Yahudi Hasidik, umat Muslim tradisional, dan sebagainya tidak begitu memenuhi syarat mengikuti dialog tersebut karena mereka tidak akan bersedia menerima peraturan permainan yang diajukan, peraturan yang rupanya muncul dari tradisi modern, Barat, dan akademis" (Placher 1989, 146).

Ini semua peringatan yang serius: karena mereka yang menganut pendekatan pluralis terhadap agama tidak melihat betapa beragam agama-agama dunia ini dan juga karena mereka tidak sadar betapa terbatasnya rencana universal mereka sendiri, mereka akhirnya menjadi pluralis setengah matang yang telah menjadi imperialis anonim.

2. Keadilan Siapa? Keselamatan Apa?

Peringatan-peringatan tentang adanya imperialisme atau kepentingan pribadi ini juga ditujukan kepada upaya-upaya yang paling altruistik atau bermaksud baik dari model yang saya gambarkan dalam bab sebelumnya – komitmennya terhadap tanggung jawab global, terhadap keadilan, terhadap kesejahteraan manusia dan lingkungan sebagai basis atau "dasar bersama" untuk dialog antar-agama. Bahkan model yang berpusat pada pembebasan atau soteriosentris bagi teologi agama-agama yang korelasional bisa bersifat eksploitatif atau manipulatif, seperti diingatkan para kritikus. Poros dari peringatan ini disarikan dengan baik dalam buku Alasdair MacIntyre berjudul *Whose Justice?* (1988) dan berakar dalam penegasan pascamodern tentang dominansi, atau presedensi, kepelbagaian atas universalitas. "Keadilan", "keselamatan", "kesejahteraan manusia", atau bahkan "tanggung jawab global" bukanlah istilah-istilah universal yang dimengerti semua orang (Milbank 1990, 185-88); istilah-istilah mulia semacam ini sebenarnya kosong dan dapat diisi dengan arti hanya melalui filter berbagai agama dan tradisi yang beragam. "Jadi, mengembangkan kesejahteraan manusia merupakan denominator yang tidak bermanfaat [untuk dialog antar-agama] karena tidak memperinci sesuatu secara khusus sampai tiap tradisi menjelaskan apa yang dimaksud dengan 'manusia' dan 'kesejahteraan' manusia ... 'Kerajaan Allah dan keadilannya' merupa-

kan ungkapan yang kosong kecuali diberi isi yang normatif, yang Kristen, Jungian, atau Buddhis (D'Costa 1990, 57, 59).

Kalau konsep-konsep ini diberi "isi normatif" dalam agama-agama yang beragam, hasilnya mungkin bukan mirip sebuah keranjang yang berisi berbagai buah-buahan yang ditata rapi tetapi sebuah ember berisi berbagai benda yang berbeda. William Placher mengingatkan para teolog yang menganut pendekatan dialog yang berpusat pada pembebasan bahwa kalau mereka berbicara tentang "pembebasan dan *moksha* serta *mukti* dan *nirvana*" dalam napas yang sama, mereka tidak berbicara tentang berbagai jalan berbeda menuju tujuan yang sama, tetapi tentang "berbagai tujuan yang sangat berbeda" (Placher 1989, 152). John Milbank berpendapat bahwa konsep keadilan, seperti yang dikembangkan di Barat dari akarnya yang Yahudi-Kristiani, merupakan visi yang sangat berbau Barat sehingga kalau dipakai dalam konteks pertemuan antar-agama berarti sama dengan *westernisasi* keseluruhan dialog (Milbank 1990).[8]

Para kritikus, yang pendapatnya dibahas dalam bagian ini, melihat adanya persamaan yang mencolok antara upaya yang mencari dasar bagi dialog antar-agama di atas keprihatinan bersama untuk mewujudkan pembebasan atau keadilan dan berbagai upaya John Rawls dalam mengusulkan suatu konsepsi keadilan yang bisa melampaui dan karenanya bisa diterima semua pihak. Menyadari adanya kepelbagaian yang nyata dalam cara berbagai budaya membangun sistem tatanan mereka yang layak, Rawls mengimbau semua pihak untuk kembali ke apa yang disebutnya "posisi mereka semula" (*their "original position"*) – yaitu perasaan murni mereka sebelum dipengaruhi oleh budaya atau agama dan berbagai pengaruh politik yang partikular. Dari posisi inilah, menurut Rawls, semua masyarakat bisa melihat keadilan sebagai panggilan yang hakiki untuk memberikan kesempatan yang wajar bagi semua pihak.[9]

---

[8] Milbank juga mengemukakan apa yang menurut saya merupakan argumen historis yang sangat meragukan karena adanya perbedaan mencolok dalam konsep keadilan atau ketenteraman sosial di Timur dan Barat. Ia berpendapat bahwa aturan sosial di Timur didasarkan pada raja yang absolut dan otoritarian, sedangkan keadilan dan kebebasan di Barat disebabkan konsep Yunani tentang Kebaikan universal. Jadi, ada pertentangan model-model sosial yang tak terbandingkan (Milbank 1990).

[9] Rawls menjelaskan berbagai persyaratan untuk mewujudkan kesempatan yang wajar: "Pertama, semua pihak harus diberikan hak yang sama sampai pada tingkat kebebasan dasariah (*extensive basic liberty*). Kedua, ketidaksetaraan sosial dan ekonomi harus diatur sede-

Di sini terasa juga adanya suara peringatan: imbauan untuk gambaran umum dan komitmen keadilan semacam itu, walaupun tujuannya mulia, ternyata masih menghasilkan dua macam buah yang pahit, kalau tidak bisa disebut beracun. Terjadi penguapan identitas dalam periuk persetujuan universal, dan kegagalan dalam menyadari bahwa tidak ada esensi bersama atau "posisi orisinil" di mana semuanya bisa setuju. "Keadilan itu suatu konsep yang secara esensial harus diperjuangkan dan setiap teori keadilan muncul dari dalam dan menggambarkan suatu perspektif moral dan politik yang khusus" (Lukas 1977, 170-71). Atau, upaya Rawls untuk memangkas berbagai persyaratan religius-kultural sehingga kita bisa mencapai kesepakatan, mengarah kepada kebulatan suara terhadap yang lemah atau yang acuh. Dengan pandangan Rawls tentang konsepsi keadilan atau kesejahteraan ini, orang akan setuju untuk bersikap ramah terhadap yang lain, atau lebih baik, untuk tidak mencampuri urusan orang lain. Kita bisa sepakat dengan pengertian keadilan yang minimum ini – memberikan kesempatan bagi tiap orang; kita tidak terlibat lebih lanjut dalam dialog yang lebih *semrawut* tentang apa yang membuat kebaikan bersama (*common good*) itu. Suatu kesepakatan minimal tentang keadilan mengarah pada individualisme. Dialog berdasarkan pemahaman minimal yang universal tentang keadilan tidak akan mengarah pada "suatu keluarga atau komunitas tetapi kepada suatu pasar yang sudah teratur rapi" (Placher 1989, 85).[10]

Menurut para kritikus, mereka yang setuju dengan dialog yang bertanggung jawab secara global yang didasarkan atas komitmen bersama tentang keadilan menghadapi bahaya yang sama. Entah mereka bekerja dengan konsepsi universal tentang keadilan yang begitu lemah dan lunak sehingga tidak berbahaya, entah para teolog Kristen yang berpusat-pada-pembebasan memasukkan isi normatif yang konkret ke dalam konsepsi keadilan sehingga mampu berjuang demi transformasi dunia ini – tetapi isinya dari mereka sendiri! Isinya memang berasal dari Injil – dari kehidupan dan karya Yesus Kristus. Gagasan tentang "keadilan" atau "keselamatan" atau "kesejahteraan umat manusia" yang dianut oleh para plura-

---

mikian rupa sehingga a) masuk akal untuk keuntungan semua pihak, dan b) sesuai dengan posisi dan jabatan yang terbuka untuk semua" (Rawls 1971, 60).

[10] Hal ini sebenarnya etos dan keadaan yang terjadi di bawah pemerintahan Reagan dan Thatcher. Konsepsi keadilan yang terlalu luas, tanpa suatu kekhususan tetapi menekankan kebebasan individu, menyebabkan eksploitasi oleh yang berkuasa atas rakyat kebanyakan.

lis Kristen sebagai dasar bersama atau titik tolak bersama untuk dialog adalah keadilan dan keselamatan yang ditawarkan Yesus dalam konsepsi tentang Pemerintahan Allah.

Jadi, sebuah pertanyaan bagi model pluralis yang bertanggung jawab secara global adalah: Apakah ini bukan semacam kristosentrisme dan inklusivisme yang sama yang mau diatasi? Seperti halnya konsep "Allah" tidak bisa dimasukkan ke dalam inti (*center*) dialog kecuali inti itu diberi isi, begitu pula keadilan atau *soteria* tidak bisa dijadikan dasar dialog kecuali ada definisi tentang apa itu *keadilan*. Kalaupun umat Kristen melakukan hal itu, mereka menjadi kristosentris – yaitu, bekerja atas dasar keyakinan dan visi Kristen. Tetapi itu berarti mereka memaksakan pandangan ini kepada orang lain. Kalau demikian halnya, saya tidak bisa mengelak apa yang diamati Schubert Ogden: "Sementara para inklusivis menekankan keselamatan melalui peristiwa Yesus Kristus, Knitter menekankan keselamatan yang bisa diperoleh dengan mengikuti Yesus historis dalam pelayanan-Nya kepada kerajaan Allah, dan karena itu juga dalam mengusahakan pembebasan dan mentransformasikan dunia ini. Namun dalam kedua kasus ini, norma yang diacu berasal dari suatu agama atau filsafat tertentu yang dibuat menjadi normatif untuk semua pihak" (Ogden 1992,76).[11]

Lebih serius lagi apa yang dikatakan John Cobb bahwa imbauan untuk menempatkan soteria atau kesejahteraan umat dan ekologi sebagai inti dialog mungkin tidak akan disetujui oleh semua umat beragama.[12] Ada berbagai tradisi religius yang tidak prihatin dengan masalah manusia atau-

---

[11] Para kritikus lainnya tidak sebaik Ogden dalam mengungkapkan ironi para pluralis yang menolak absolutisme dari klaim kristologis tradisional tentang Yesus tetapi menerima, mungkin tanpa disadari, absolutisme keadilan yang dibuat teologi pembebasan. Tentang para liberasionis ini, Leslie Newbigin mengatakan: "Tidak mungkin membuat klaim absolut tentang Yesus atau nama khusus lainnya dalam sejarah agama-agama. Tetapi adalah mungkin dan perlu mengklaim validitas absolut terhadap praksis keadilan dan pembebasan" (Newbigin 1990, 146). Atau lebih sarkastis lagi yang dikatakan teolog India Subhash Anand: "Para teolog yang menolak disumpah oleh Yesus Kristus malah bersedia disumpah oleh teologi pembebasan" (Anand 1994, 404). Terlepas dari ironi atau sarkasme ini, kritik ini pantas. Secara pribadi, saya harus mengaku bahwa komitmen terhadap keadilan sosial dan ekologis yang ingin saya tempatkan pada inti dialog antar-agama memang mengandung kebenaran yang pasti dan menentukan bahkan kualitas eksklusif. Saya berkewajiban mendesak atau "memaksakan" keprihatinan akan keadilan ini kepada orang lain, seperti saya memahaminya. Tetapi apakah rasa kewajiban ini tidak bertentangan dengan identitas pluralis saya? – Inilah pertanyaan yang akan saya hadapi dalam bab-bab berikutnya.

[12] Lihat Knitter 1987, 199, n. 41.

pun dunia ini, karena mereka memahami tujuan utama dan bermakna mereka berada di luar dunia ini dalam wilayah lain, atau terlepas dari dunia ini, yaitu dalam hati manusia. Mempertahankan keadilan atau keprihatinan terhadap dunia ini sebagai inti – atau bahkan elemen penting – dalam dialog berarti melarang agama-agama tersebut berpartisipasi. Kalau model pluralis terus mempertahankan tanggung jawab dan keadilan global sebagai sentral, hal ini akan menjadi lebih eksklusif ketimbang plural.

3. Kritik Politis: Penganut Pluralis "Di Bawah Telapak Kaki McDonald"

Berbagai peringatan dan kritik yang telah dibahas di atas berasal dari aliran utama kultural dan filosofis dari apa yang disebut sebagai kesadaran pascamodern: satu kesadaran bahwa semua pengetahuan secara historis difilter, bahwa kepelbagaian memiliki presedensi atau dominasi atas kesatuan, bahwa memang sulit – ataupun tidak mungkin – untuk menemukan suatu dasar bersama. Ada juga kritikus lainnya dengan bermacam peringatan yang bahkan lebih menggelisahkan tentang bahaya-bahaya pluralisme; perspektif dan keprihatinan mereka muncul dari analisis politik-ekonomi dunia dan dari struktur dan agenda politik yang mempengaruhi semua pengetahuan dan kegiatan akademik maupun tujuan-tujuan religius kita.

Keprihatinan sentral mereka terfokus pada betapa mudahnya model dialog yang korelasional bisa dan telah terkooptasi dan digunakan oleh para penguasa dunia untuk mempertahankan kekuasaan mereka. Sesuatu yang sudah usang, namun masih merupakan citra menarik yang dipakai oleh salah satu kritikus adalah hamburger McDonald. Walaupun "Big Mac" merupakan simbol universalitas, yang benar-benar hadir dan merangkul semua budaya, ia juga, menurut pengamatan banyak orang, merupakan manifestasi dari – dan selingan yang menyenangkan dari – suatu sistem ekonomi yang menguasai dan menindas dunia. Dengan cara yang sama, pengakuan terhadap pluralisme dan panggilan untuk berdialog kelihatannya seperti dukungan berlimpah terhadap universalitas, padahal sebenarnya merupakan alat dari kekuatan ekonomi blok tertentu yang dominan. Kenneth Surin berterus terang dengan mengatakan:

> Hamburger McDonald merupakan makanan universal pertama, tetapi masyarakat – dari LaPaz, Bombay, Kairo, atau Brisbane – yang memakannya

> juga mengkonsumsi cara hidup Amerika. Sama juga halnya dengan para pendukung oikumenisme yang didukung para pluralis agama membentuk suatu gerakan universal, tetapi mereka juga mendukung suatu cara hidup tertentu ... Menentang pelanggaran batas kultural seperti yang dilakukan hamburger MacDonald, sama seperti menentang pembinasaan yang sama yang dilakukan oleh oikumenisme dunia [yaitu model pluralistik bagi dialog antar-agama] (Surin 1990, 201).

Alasan Surin dan rekan-rekan menganggap model dialog yang dianut penganut pluralisme sebagai "pembinasaan" berkaitan dengan wawasan mereka tentang hakikat dan pemakaian bahasa. Kita baru saja membahas bagaimana para filsuf pascamodernitas mengingatkan kita tentang cara bahasa dan pengetahuan kita difilter dan dikondisikan oleh konteks historis kita; ungkapan politis kesadaran pascamodern menekankan apa yang dapat disebut sebagai hakikat dan maksud semua bahasa yang *politis* atau *ideologis*. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa bahasa dan berbagai klaim kebenaran kita bukan hanya dibatasi oleh filter kita, tetapi juga dikondisikan – atau lebih baik *dimotivasi* – oleh posisi politik, ekonomi, atau sosial kita dalam masyarakat, dan oleh keinginan kita untuk mempertahankan posisi itu atau memperbaikinya. Kita tidak usah memakai perspektif Marxis tentang bahasa untuk melihat bahwa walaupun usaha kita mencari kebenaran tidak dapat direduksikan ke basis "materialis" (seperti yang dilakukan penganut Marxisme), apa yang kita yakini sebagai benar dan cara kita berbicara tentang hal itu bisa sangat dipengaruhi oleh "apa yang ada di dalamnya untuk kita". Ini sekadar pandangan tentang kondisi manusia yang bisa dibuat penganut Marxis dan umat Kristen. Jadi, untuk memahami bahasa yang digunakan orang lain atau kita sendiri, kita harus bertanya tentang ketersituasian sosio-politik kita (*our socio-political situatedness*).[13]

Michel Foucault menekankan hakikat politis bahasa ini lebih jauh dan sekali lagi kita tidak usah sepenuhnya setuju dengannya agar bisa

---

[13] Filsuf Mikhail Bakhtin membantu kita memahami makna politis dari semua kata: "Tidak ada kata atau bentuk yang 'netral' – kata dan bentuk bukan milik siapa-siapa; bahasa telah seluruhnya diambil alih, yang dipenuhi dengan tujuan dan aksen ... . Semua kata memiliki 'selera' dari satu profesi, aliran, tendensi, kelompok, pekerjaan tertentu, orang tertentu, generasi, kelompok umur, hari maupun jam. Tiap kata berbau konteks atau berbagai konteks di mana dia hidup dan bersosialisasi; semua kata dan bentuk sarat dengan maksud" (Bakhtin 1981, 293, lihat juga 346, 354).

belajar dari dia. Klaim utamanya adalah bahwa kebenaran itu terkait dengan kuasa – apa yang diyakini masyarakat sebagai normal atau waras atau baik atau mulia tidak ditentukan oleh suatu usaha pencarian kebenaran yang objektif tetapi justru oleh berbagai struktur-kekuasaan dalam masyarakat tertentu (Foucault 1980; Rabinow 1984). Walaupun kemudian sebelum meninggal Foucault mengaku bahwa pengetahuan dan kekuasaan tidak bisa disejajarkan (Placher 1989, 103; Foucault 1984, 18), klaim sentralnya tetap: kita selalu bermain dengan kekuasaan kalau kita membuat ketegasan tentang apa yang sungguh-sungguh benar, patut dipuji, dan bermanfaat bagi semua anggota masyarakat. Kalau kita tidak cukup memperhitungkan hal ini, kita bisa mudah mengubah kebenaran yang kita yakini menjadi rantai bagi orang lain.

Inilah keberatan yang harus diingat oleh para penganut pendekatan dialog yang pluralistik-liberatif – bahwa karena mereka tidak cukup sadar tentang bagaimana semua kebenaran itu politis dan "sarat-kekuasaan", program mereka untuk pluralitas dan dialog, sadar atau tidak, bisa bersifat menindas orang lain. Proses penindasan ini pada dasarnya sama caranya dengan yang terjadi dalam apa yang disebut sebagai "wacana sipil" (*civil discourse*) di dalam atau di antara bangsa-bangsa; nyatanya, dialog antar-agama, seperti yang dikatakan, sudah terserap masuk dan menjadi bagian dari penindasan dan manipulasi yang sering bersembunyi di balik baju wacana sipil. Apa yang dimaksud para kritikus ini bisa terlihat dalam sebuah kalimat dari novel Toni Morrison berjudul *Beloved*: "[Ia] pandai, tetapi guru memukulnya juga, untuk memperlihatkan bahwa definisi adalah milik yang memberi definisi -- bukan milik yang didefinisikan" (Morrison 1987,190). Atau dalam peribahasa tradisional: "'Tiap orang untuk dirinya sendiri dan Allah untuk semua', kata sang gajah sambil menari di antara ayam-ayam" (Lindsey 1992, 50).

Di balik semua kata-kata manis dan penuh inspirasi tentang keindahan pluralitas, pentingnya dialog, dan tantangan dari praksis komunikatif, tersembunyi suatu proses atau program yang menyusun agenda sedemikian rupa agar bisa mengendalikan, mengamankan, dan menghindari siapa yang suaranya bisa mengganggu status quo. Para kritikus mengingatkan bahwa banyak teolog pluralis berpikir bahwa ada semacam "tangan ajaib" Adam Smith yang menuntun imbauan mereka untuk melakukan dialog yang bersifat terbuka dan melibatkan semua serta meyakin-

kan bahwa hasilnya akan bermanfaat bagi semua; mereka lupa bahwa kepentingan ekonomi, nasional, kelompok, jender, dan ras yang terus mengganggu sama naif dan bahayanya di dalam dialog antar-agama seperti di dalam sistem kapitalis (atau sosialis). "Modernitas mengandung berbagai kekuatan demonis yang beroperasi di bawah nama kebebasan; atas nama wacana bebas dan pluralisme, berbagai kekuatan ini memaksakan suatu konsensus yang sebenarnya suatu dominasi dari yang banyak terhadap yang sedikit" (Lindsey 1992, 67).[14]

Raymond Williams memberi suatu peringatan yang harus diketahui dunia sebelum dialog antar-agama dilaksanakan:

> Alat utama yang dipakai kelompok-kelompok privilese sebagai topeng hegemoni mereka ialah melalui bahasa yang dimengerti bersama dan yang dipakai untuk berkembang bersama; sampai pada batas di mana kelompok-kelompok tersebut bisa meyakinkan semua partner dalam dialog terbuka bahwa tiap suara diperlakukan sederajat, sampai tingkat inilah dialog mengelakkan perhatian dari adanya pembagian kekuasaan yang tak seimbang yang mendasarinya (Williams 1977, 112).

Di sinilah bahayanya: para pendukung model korelasional-liberatif bagi suatu teologi atau dialog antar-agama rupanya tidak cukup sadar tentang "pembagian kekuasaan yang tak seimbang" yang mendasari dialog. Dengan demikian mereka bisa terkooptasi oleh struktur kekuasaan ini. Sudah ada banyak pembicaraan tentang "desa global" (*global village*) yang di dalamnya kita semua harus mengakui dan melaksanakan bersama apa yang

---

[14] Para kritikus teori literer membantu memberi suara dan substansi bagi para kritikus politis terhadap dialog antar-agama. Judul buku Ellen Rooney, *Seductive Reasoning, Pluralism as Problematic of Contemporary Literary Theory* bisa menggantikan istilah "*Interreligious Dialogue*" dengan dua kata terakhir dalam sub-judulnya. Ia mengungkapkan bagaimana "pluralisme sebagai metode dipakai oleh tokoh-tokoh *sentral* untuk meredam oposisi dengan jalan seakan menerimanya" (Rooney 1989, 242). Strategi pluralisme, kata Rooney, adalah menyingkirkan kepentingan seperti jender, ras, kelompok, orientasi seksual, atau identitas nasional sebagai periferal dalam usaha memproses penafsiran suatu teks atau melaksanakan dialog; justru, proses wacana pluralistik mengajak semua penafsir berbicara dalam "bahasa yang sama" atau mengadopsi suatu metodologi dasar atau mengikuti "pemikiran yang benar" daripada memakai "retorika yang diinginkan" atau kepentingan provinsial (lih. Lindsay 1992, 62-65). Wacana menjadi "manajerial" – ia mengatur apa yang akan didiskusikan, metode diskusi, dan tujuan diskusi. Apa yang tidak sesuai dengan semua ini dinilai, dalam bahasa politik, sebagai "kelompok kepentingan" yang mengganggu; dalam dialog agama hal ini bisa disebut perspektif yang "tertutup" atau "primitif" atau "fundamentalis" atau "politis" atau "feminis".

dalam istilah Hans Küng disebut sebagai "tanggung jawab global" yang didasarkan pada suatu "etika dunia" (*world ethic*). Küng berbicara tentang kematian Erosentrisme dan kedatangan ekonomi "pasca-kolonial" dan "pasca-kapitalis" yang akan menjadi bagian dari "masyarakat dunia yang multi-konfesional dan oikumenis" yang sedang terbentuk (Küng 1991, 19-20). Kesatuan, perdamaian, kerja sama merupakan kemungkinan-kemungkinan yang ada kalau semua bangsa dan agama menyetujui dan melaksanakan program wacana global ini! Namun, menurut para kritikus, justru di sinilah, para pluralis, karena tidak melaksanakan analisis ekonomi-politik, akan mudah tenggelam dan dipakai oleh kekuasaan. Mereka tidak sadar, seperti kata Surin, bahwa kekuasaan yang dominan dari Erosentris/Barat-sentris belum dihancurkan; justru kekuasaan itu telah disamarkan (*disguised*). Ketidaksetaraan yang telanjang dan mengerikan antara kaya dan miskin, Utara dan Selatan, yang terus menyebabkan penderitaan manusia secara masif masih ada; justru lebih meningkat ketimbang berkurang.[15]

Para kritikus terus berbicara: Mengapa para pluralis tidak berbicara tentang hal ini dalam bahasa mereka yang begitu semarak tentang dialog dan kesejahteraan? Lebih lagi, mengapa mereka tidak berbicara tentang struktur ekonomi dan politik yang terus mempertahankan dan menghasilkan ketidaksetaraan? Kita tidak berada dalam dunia pasca-kolonial tetapi dalam dunia neo-kolonial. Apa yang disebut tata dunia baru adalah tata dunia lama yang dibersihkan, diberi fokus, dan diberi wajah baru (Nelson-Pallmeyer 1992). Para pluralis seakan tidak menyadari bahwa "kebangkitan dan dominasi Barat telah memperoleh bentuk lain, atau telah 'ditinggikan' menjadi suatu proyek 'baru', yaitu kebangkitan dan dominasi dari yang global" (Surin 1990, 196). Namun, yang global atau tata dunia baru ditentukan oleh mereka yang memiliki kekuasaan ekonomi dan militer.

Karena para pluralis tampaknya tidak menyadari semua realitas politik ini, mereka bisa berbicara "bahasa malaikat" dan mengutuk kejahatan yang mengerikan dari rasisme, kemiskinan, seksisme, perusakan ling-

---

[15] Untuk memperoleh gambaran yang moderat berdasarkan penelitian yang baik tentang ketidaksetaraan yang masih terus berkembang dan berbagai bahaya dalam tata dunia baru, lihat Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-First Century* (New York: Random House, 1993); juga, Richard J. Barnet dan John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order* (New York: Simon & Schuster, 1994).

kungan; mereka dapat mengumpulkan semua umat beragama untuk menerima "tanggung jawab global" dan "etik dunia baru" – tetapi mereka melakukannya tanpa memperinci, tanpa mengajukan berbagai pertanyaan yang bisa menantang struktur-struktur dasar sistem kekuasaan dan ekonomi. Surin sangat terperinci dalam kritiknya: "Kolonialisme Eropa dikutuk, tetapi neokolonialisme di mana sebagian besar kolonialisme dialihkan tidak ada dalam wacana para pluralis. Jadi David Livingstone dan East India Company bisa dikritik, tetapi United Fruit Company tidak, begitu juga Union Carbide atau International Monetary Fund atau World Bank" (Surin 1990, 207).

Sekali lagi kita lihat, kali ini dari perspektif analisis dan kesadaran politik, betapa para pluralis yang bermaksud baik bisa menjadi pelaku atau pion penindasan atau perlakuan buruk terhadap pihak lain. Berbagai peringatan ini harus diterima dengan penuh keseriusan.

B. Model Alternatif: "Kebijakan Tetangga Baik" Pascaliberal

Berdasarkan kesadaran pascamodern kita tentang seberapa jauh kita berada dalam lingkungan historis-kultural, tentang betapa sulitnya menemukan suatu dasar bersama di antara berbagai lingkungan, tentang betapa mudahnya kita tergelincir ke dalam permainan kekuasaan setiap kali kita mencobanya, maka model pluralis yang bertanggung jawab secara global untuk memahami agama-agama lain tampaknya merupakan teka-teki dengan segala kekurangan atau kekuatan yang tersembunyi. Jadi, sejumlah teolog Kristen mengusulkan suatu model teologi agama-agama baru yang bisa menghindari duri dan ranjau darat, baik dari pendekatan eksklusif-inklusif tradisional maupun pendekatan pluralis yang belakangan muncul. Model baru ini disebut model pascaliberal yang didukung oleh beberapa pemikir Kristen seperti George Lindbeck (1984), Stanley Hauerwas (1985), Hans Frei (1974,1975), Paul Griffiths (1991) dan William Placher (1989). Model ini memanfaatkan wawasan-wawasan pascamodernitas agar bisa melangkah melampaui batas-batas liberal atau konservatif.

Inti pemikiran dari perspektif pascaliberal ini adalah bahwa umat Kristen – sebenarnya semua umat beragama – harus lebih banyak berada dalam ranah khusus mereka masing-masing (*own backyards*). Di situlah

mereka dibesarkan, dibentuk, di mana mereka mempelajari dan menghayati sejarah yang merupakan filter yang menentukan dunia mereka, bukan hanya sekadar warna mereka. Atau, dalam istilah Lindbeck yang lebih filosofis, ranah khusus adalah sistem linguistik-kultural mereka yang menetapkan kepercayaan atau aturan yang membuat kehidupan menjadi masuk akal (Griffiths 1990,162-65). Bagi para penganut pascaliberalisme, lingkungan religius atau kultural terdiri dari berbagai ranah khusus; tidak ada "ranah bersama" di mana semua orang bisa berbagi.

Oleh karena itu, penganut pascaliberalisme sangat berhati-hati melangkah keluar dari ranah khusus mereka untuk menemukan dasar bersama untuk saling memahami; kehati-hatian ini muncul bukan hanya dari ketakutan, seperti dijelaskan di atas, membahayakan pihak lain karena memaksakan kehendak, tetapi juga ketakutan kehilangan jati diri dan kekhususan *mereka sendiri* dalam upaya mencari kebersamaan yang dibutuhkan untuk berdialog. Mencari "kriteria umum" atau "pengalaman kemanusiaan yang sama" yang memungkinkan kita berdialog dengan sesama berarti "memotong atau memangkas Injil agar cocok dengan kategori dan asumsi filosofis atau posisi kultural tertentu". Ini "dapat merusak iman" (Placher 1989, 160, 20). Apa yang kini dibutuhkan dunia yang kacau dan menderita dari umat Kristen bukanlah suara yang cocok tetapi suara yang menggugah dan menawarkan suatu visi alternatif (Hauerwas 1985, 11-12; Placher 1989, 19).

Namun, kaum pascaliberalis juga akan menambahkan bahwa walaupun kita harus lebih berpegang pada ranah khusus kita sendiri, kita tidak boleh mengabaikan tetangga kita. Ini pandangan pascaliberal yang saya sebut sebagai suatu "kebijakan tetangga yang baik" terhadap agama-agama lain. Tetangga kita ada di sana; kita harus hidup damai dengan mereka, membantu mereka, dan sedapat mungkin bekerja sama dengan mereka. Ini *bukan* terutama berarti bahwa kita berusaha mencari metode atau dasar di mana kita dapat saling memahami, tetapi bahwa kita membiarkan mereka memahami siapa kita. "Pengungkapan diri Kristen" tanpa hubungan dengan "pencarian kultural kemanusiaan universal terhadap makna tertinggi" (*ultimate meaning*) merupakan tugas utama umat Kristen (Placher 1989, 19, mengutip Frei). Biarlah mereka melihat siapa kita, memahami kalau bisa, dan merespons kalau mereka mau – bagi pascaliberalis, ini merupakan tanggung jawab utama terhadap orang-orang dari agama lain.

Namun, ada berbagai tanggung jawab lainnya untuk menjadi tetangga yang baik. Kita harus berbicara dengan mereka, bukan karena kebutuhan umum atau intrinsik, tetapi karena memang hubungan bicara itu dibutuhkan. Walaupun tidak ada dasar bersama bagi dialog, ada tempat kita bisa berdiri dan saling berbicara lewat pagar halaman belakang. Beberapa pascaliberalis menyebut hal ini *apologetika ad hoc* – kesempatan sementara memberi dan menerima kesaksian. "Apa yang pernah kita miliki adalah dasar bersama yang *kebetulan ada* di antara berbagai tradisi khusus yang berbeda. Dengan *apologetika ad hoc* ... [berarti] bahwa kita harus membiarkan dasar bersama yang kita bagi bersama dengan mitra bicara membentuk titik berangkat bagi hubungan khusus, tanpa mencari aturan atau asumsi universal bagi hubungan manusiawi pada umumnya" (Placher 1989, 167-68; Werpehowski 1986).[16]

Paul Griffiths sangat menekankan pentingnya "apologetika" dalam berbagai perjumpaan *ad hoc* ini. Karena semua agama bertumbuh dalam ranah khusus mereka masing-masing dan melihat segala sesuatu secara berbeda-beda, mereka harus berusaha meyakinkan satu sama lain tentang kebenaran yang mereka temukan atau berikan; mereka harus saling berargumen dengan penuh keterbukaan secara berhati-hati dan tanpa kekerasan, untuk saling belajar. Namun, tugas utama adalah tetap menjaga identitas masing-masing sambil bersaksi (Griffiths 1991). Dengan pende-

[16] Di atas tempat sementara ini, kita melaksanakan suatu hubungan di mana kita terbuka terhadap kemungkinan belajar sesuatu dari mitra dialog kita. Lindbeck mengakui bahwa walaupun umat kristiani harus bersiteguh terhadap *solus Christus* dan tetap pada "hanya di dalam Kristus" kita memiliki suatu cara autentik untuk berbicara tentang realitas ultima dan tujuan sejarah, agama-agama lain bisa mengungkapkan berbagai kebenaran yang di dalamnya umat kristiani dapat "sangat diperkaya" (Lindbeck 1984, 56-61). Placher lebih siap dan berani maju ke meja dialog daripada Lindbeck; dia melihat bahaya dari isolasi-diri (*self-isolation*) dalam model linguistik-kultural yang dikembangkan Lindbeck; dia juga memperteguh alasan yang ada di kalangan Kristen yang mendorong umat kristiani berbicara dengan orang lain. Bagi Placher, keyakinan pascaliberalis rupanya mengekangnya dan mengingatkannya bahwa dalam dialog adalah lebih penting bagi umat kristiani memelihara dan memberitakan Injil daripada belajar kabar baik baru apa saja. "Para teolog pascaliberalisme mencatat konjungsi dan analogi *ad hoc* dengan berbagai pertanyaan dan keyakinan nonkristiani, tetapi masalah utama mereka adalah menjaga visi kristiani agar bebas dari gangguan dan mereka harus tidak percaya terhadap usaha-usaha sistematis menghubungkan keyakinan kristen dengan klaim umum tentang pengalaman manusiawi" (Placher 1989, 154). "Umat kristiani harus tetap setia terhadap visi mereka tentang semua hal berdasarkan berbagai alasan internal iman kristiani, dan kalau, dalam beberapa konteks, ini berarti isolasi intelektual, biarlah begitu" (Placher 1989, 13).

katan dialog demikian, tidak ada pihak yang harus berapologi; jadi, buku Placher berjudul, *An Unapologetic Theology*.

Oleh karena itu, model pascaliberal lebih memadai untuk kesadaran pascamodern dan lebih cocok untuk keyakinan Kristen daripada model pluralistik-korelasional.

Berbagai masalah dan bahaya yang digambarkan oleh para kritikus yang dibahas dalam bab ini memang riil dan harus ditanggapi secara serius oleh siapa saja yang berusaha merencanakan arah pendekatan pluralistik atau korelasional terhadap kenyataan agama-agama. Namun, saya berpendapat bahwa tanda peringatan-peringatan yang dikemukakan para kritikus ini harus dibaca sebagai "Ada Bahaya Di depan", bukan "Jalan Ditutup". Bahaya ini memang nyata, tetapi dapat dihindari, terkadang dengan cara berhati-hati dalam merencanakan, terkadang dengan cara memutar haluan. Karena kalau dialog yang murni antar-budaya, bangsa, agama tertutup, masa depan kemanusiaan akan tertutup juga.

Di dalam bab-bab berikut, saya berusaha menjelaskan substansi dan argumentasi terhadap pandangan saya (berdasarkan keyakinan) bahwa kalau kita bisa berhasil menghimpun "agama-agama yang banyak" ini ke dalam "satu dunia", kalau kita bisa dengan lebih baik – berarti lebih berhati-hati, lebih rendah hati, lebih serius – mengintegrasikan dialog antar-agama dengan tanggung jawab global, maka sebagian besar, kalau tidak semua, kritik yang telah dibahas di atas, bisa disingkirkan, dikurangi, atau setidaknya dibahas lebih lanjut dengan cara yang lebih bermanfaat. Di dalam bab-bab berikut akan diadakan suatu revisi, tetapi sekaligus suatu penegasan, terhadap pendekatan pluralis yang bertanggung jawab secara global bagi suatu teologi dan dialog antar-agama.

4

PENDERITAAN GLOBAL MENUNTUT TANGGUNG JAWAB GLOBAL

Penderitaan Dunia Sebagai Suatu Tantangan Religius

Sejauh ini, kita sudah mendengar baik suara yang pro maupun kontra terhadap model dialog antar-agama yang korelasional dan bertanggung jawab secara global. Sesudah saya menelusuri kembali perjalanan otobiografis saya menuju pendekatan semacam itu terhadap umat beragama lain dalam bab 1, dalam bab 2 saya membahas unsur-unsur penting tentang perjumpaan antar-agama yang harus bersifat *korelasional*, yaitu mengakui adanya persamaan hak dan kemungkinan adanya validitas universal dari semua agama, maupun bersifat *bertanggung jawab secara global*, yaitu mengakui suatu komitmen bersama terhadap kesejahteraan manusia dan lingkungan sebagai dasar berdialog. Dalam bab 3, saya mengungkapkan dan memperdengarkan kembali suara-suara mereka yang mengingatkan bahwa suatu dialog yang begitu mengagungkan persamaan yang didasarkan atas komitmen terhadap dunia ini mengurangi atau malah menghancurkan partikularitas dan karena itu menutup kemungkinan adanya pertukaran pikiran yang murni (*genuine interchange*).

Dalam bab-bab selanjutnya, dengan memperhatikan semua peringatan ini secara serius, saya berusaha menjelaskan, merevisi, dan menegaskan kembali model pluralistik yang bertangung jawab secara global bagi dialog antar-agama dan teologi agama-agama. Hal pokok – atau terang penuntun – bagi usaha revisi dan penegasan kembali ini adalah komitmen terhadap *soteria* atau *kesejahteraan manusia dan lingkungan*. Dengan menunjukkan bahwa suatu komitmen bersama terhadap tanggung jawab global *harus* dan *dapat* berhasil dalam perjumpaan antar-agama, saya berharap dapat menanggapi para kritikus maupun memperkuat pandangan ini agar bisa merangkul semua agama secara pluralistik dan autentik.

A. Penderitaan Sebagai Suatu Dasar Bersama dan Alasan Bersama

Saya harus mengaku bahwa reaksi pertama saya terhadap berbagai peringatan dari apa yang dinamakan pascamodernis atau dekonstruksionis atau pascaliberalis, lebih bersifat perasaan daripada rasio; saya tidak dapat memperdamaikan apa yang mereka katakan dengan apa yang saya lihat di dunia. Di satu pihak, saya mendengar berbagai teguran mereka bahwa tidak mungkin ada suatu dasar bersama bagi wacana antar-budaya, tidak ada kebenaran universal, tidak ada "metanaratif"; yang ada hanyalah berbagai perspektif yang beragam, gagasan-gagasan individual, dan berbagai tema percakapan *ad hoc*. Di pihak lain, saya melihat dan mendengar dunia yang berada dalam penderitaan, terkoyak oleh kelaparan, permukiman yang tidak manusiawi, distribusi kekayaan yang tidak adil, perusakan lingkungan – suatu dunia yang menuntut aksi global yang terkoordinasi berdasarkan nilai dan kebenaran yang diakui bersama. Saya tidak dapat meletakkan wawasan dan peringatan dari kesadaran pascamodern ini bersama dengan realitas dan tuntutan moral dari dunia semacam ini.

Memang, saya sadar bahwa berbagai peringatan pascamodern ini merupakan keprihatinan yang tulus dan absah; saya mencoba menjelaskan dan memahami keprihatinan itu dalam bab sebelumnya. Namun, di lain pihak saya juga yakin bahwa kalau keberatan-keberatan semacam itu dijadikan alasan untuk meninggalkan atau mengurangi upaya kita dalam mengadakan respons yang kooperatif dan terkoordinasi dari berbagai

bangsa dan agama terhadap realitas penderitaan manusia dan perusakan lingkungan, maka pasti ada sesuatu yang salah dalam semua keberatan itu. Kalau bukan dalam hubungan internal mereka, setidak-tidaknya mungkin karena waktu mereka yang tidak tepat.

Memaksakan dominasi kepelbagaian dan ketidakmungkinan menemukan dasar bersama untuk keputusan etis bersama bisa mengarah kepada kelesuan atau kesepian moral. Jadi, saya setuju dengan David Tracy dalam kritiknya terhadap pandangannya sendiri tentang kepelbagaian:

> kalau penegasan terhadap pluralisme, termasuk pandangan saya, dulu maupun kini, menjadi sekadar respons pasif terhadap berbagai kemungkinan di mana tidak satu pun di antaranya yang bisa *diterapkan*, maka pluralisme patut dicurigai. Hal semacam itu, seperti kata Simone de Beauvoir, merupakan ideologi yang sempurna bagi pemikiran borjuis modern. Pluralisme semacam ini menutupi kebingungan umum di mana manusia berusaha menikmati nikmatnya perbedaan tanpa *mengakui adanya visi resistensi dan pengharapan yang partikular* (Tracy 1987a, 90, cetak miring dibuat saya).

Bahaya lebih jauh dalam desakan kontemporer bahwa tiap klaim kebenaran merupakan suatu "gagasan" yang terbatas dan partikular adalah bahwa gagasan partikular semacam itu cenderung menjadi absolut! Gagasan-gagasan semacam ini memiliki kekuasaan absolut atas semua sumber kebenaran dan nilai. Segala sesuatu terbungkus dalam gagasan tersebut; tidak ada satu pun yang bisa terhindar. Kalau saya mengklaim, misalnya, bahwa alam atau Bumi ini atau penderitaan orang miskin mengandung sesuatu yang dirasakan semua orang atau merupakan nilai universal, klaim semacam itu akan langsung terkunci dalam suatu sel partikular; panggilan universalnya akan terkurung dalam sel itu. Absolutisasi gagasan manusia semacam ini akan menghasilkan, seperti apa yang diperingatkan Charlene Spretnak, suatu tipe individualisme di mana setiap orang atau setiap budaya/agama menjadi seorang "koboi kesepian" yang harus mengalami semuanya sendiri (Spretnak 1991, 125-27; 218-19, 245-46).[1]

---

[1] Edward T. Oakes membeberkan berbagai bahaya individualisme dan isolasi yang sama dalam pandangan pascamodern dan pascaliberal: pandangan-pandangan demikian berimplikasi "bahwa historisitas berarti isolasi dan bukan keanggotaan dalam suatu drama tunggal, bahwa dalam kesepian "Saya" tergantung nasib dari semua yang mungkin bermakna dalam apa yang bisa disebut jagat raya yang dingin dan mekanis" (Oakes 1992, 48; lihat juga Dean 1991). Spretnak juga menggambarkan betapa "kebanyakan dari keprihatinan dan kesim-

Obsesi dari begitu banyak kalangan kontemporer dengan berpegang pada kepelbagaian mati-matian, dengan keengganan mereka memaksakan suatu agenda bersama atau mencari kriteria yang sama di mana kita dapat memutuskan apa yang benar dan apa yang salah akan berakibat, seperti apa yang diistilahkan David Krieger dengan "agonistik relativis". Yang dimaksudkannya sederhana saja, namun menakutkan: kalau kita tidak memiliki agenda bersama, kalau tidak ada kriteria yang sama yang bisa dipakai dalam konsensus tanpa kekerasan, maka akhirnya apa yang dikatakan "benar" akan ditentukan oleh kekuasaan – oleh yang punya uang atau senjata. Penolakan untuk mengakui kemungkinan adanya agenda bersama dalam berdialog yang membutuhkan maupun mengarah ke pembentukan kriteria bersama untuk menentukan yang benar dan etis, benar-benar merupakan suatu pengakuan bukan terhadap "tiap kebenaran dari masing-masing pihak" tetapi terhadap kebenaran "masing-masing kekuasaan" (Krieger 1990, 227).[2] Kita semua tahu bahwa di dunia sekarang ini tidak ada kekuasaan yang terbagi secara merata. Bangsa atau ras yang lebih berkuasa akan menentukan kriteria tentang kebenaran dan nilai. Untuk menghindari upaya pencarian kebenaran berubah menjadi pencarian kekuasaan, kita harus bersepakat bahwa *ada* – atau lebih *baik, dapat ada* – dasar bersama yang di atasnya dapat dibangun berbagai keyakinan, kriteria, dan aksi bersama.[3]

---

pulan tematis dekonstruksionisme pascamodern selalu menjadi tema sentral dalam filsafat dan kultur yang patriarkal". Dalam beberapa pandangan dekonstruksionis yang ekstrem dia menemukan adanya peralihan dari "model kontrol patriarkal modern ke konsep otonomi yang patriarkal" (Spretnak 1991, 245).

[2] Spretnak memberikan pendapat yang sama tajamnya: "Penolakan yang dibuat dekonstruksionisme yang sangat agresif itu ... mengakibatkan ketidakbernilaian (*valuelessness*) di mana tidak ada yang tertinggal kecuali kemauan untuk berkuasa. Berbagai pilihan individual atau kelompok akan berada di bawah pengaruh manipulasi politik dan pameran kekuasaan, kontrol, dan dominasi yang dipaksakan. Jadi beberapa pengamat menyimpulkan bahwa relativisme ekstrim dari pascamodernisme yang dekonstruktif mengarah kepada suatu model kemasyarakatan di mana terdapat permainan kekuasaan yang bengis dan mungkin juga fasisme" (Spretnak 1991, 260).

[3] Beberapa penganut pascamodernisme mengakui bahwa pandangan mereka tentang kondisi manusia memerlukan semacam dasar etis untuk bisa dibangun, semacam sumber otot moral. "Beberapa pascamodernis dekonstruktif telah mengaku bahwa negosiasi bebas antar-berbagai pusat *interese* kegiatan memerlukan suatu prinsip payung, atau, seperti kata mereka, suatu 'perspektif universal' yang tangguh" (Spretnak 1991, 221). Steven Conor dalam bukunya *Postmodernist Culture* menyimpulkan bahwa pascamodernisme membutuhkan "berbagai bentuk baru yang lebih inklusif tentang kolektivitas etis" (dalam Spretnak 1991, 222).

Alasan bersama yang dari dalamnya kita bisa membentuk dasar bersama ada di sekitar kita melalui berbagai penderitaan yang merusak dan membahayakan kehidupan dan planet kita. Keadaan dunia kita ini sudah sedemikian rupa sehingga kesungguhan moral dan juga komitmen moral tidak dapat dihindari. Berbagai masalah dan bahaya serta suatu spektrum penderitaan telah terjadi yang menuntut kita untuk bertindak. Ini tidak dapat dilakukan secara individual melalui menara perspektif atau menara senjata kita masing-masing, tetapi bersama-sama dengan cara yang bisa membentuk kesungguhan dan komitmen bersama. Jadi, saya kira, David Tracy benar dengan menggambarkan "para tokoh pluralis agama" sebagai mereka yang bukan hanya "mengikrarkan kemajemukan yang mereka yakini secara fundamental", tetapi mereka juga "tidak melalaikan tanggung jawab mengembangkan kriteria penilaian" yang dengannya kepelbagaian bisa dinilai dan diarahkan pada komitmen bersama (Tracy 1987a, 91). Barang siapa menentang kemungkinan dan keperluan mengembangkan suatu "kriteria penilaian" bersama, saya yakin, adalah musuh kita semua. Walaupun kita menikmati kepelbagaian, kita juga harus mengupayakan apa yang dapat mempersatukan kita dalam keprihatinan dan tindakan bersama untuk mengatasi penderitaan sesama di planet kita ini.

1. Pengalaman Bersama Manusia Atas Penderitaan

Apa yang saya katakan bukanlah bahwa ada semacam esensi bersama atau pengalaman religius yang sama ataupun suatu tujuan bersama yang jelas dalam semua agama. Agaknya saya menunjuk pada sesuatu yang saya pikir sudah jelas secara kejam dan menyakitkan ketika seseorang memandang dan mencoba hidup dalam dunia ini seperti apa adanya: ada suatu *konteks* bersama yang di dalamnya terdapat berbagai *masalah yang kompleks*. Konteks ini membutuhkan suatu *agenda* bersama di mana semua agama dapat bersama-sama memahami dan memberi makna satu sama lain. Saya berbicara tentang berbagai kenyataan yang universal, lintas-budaya, yang mau tak mau menimpa semua umat beragama dan menuntut suatu tanggapan religius dari mereka. Apa yang sama dalam berbagai masalah ini maupun dalam konteks yang saya maksudkan adalah kenyataan *penderitaan* yang mengerikan – penderitaan yang menguras kehidupan dan membahayakan masa depan umat manusia dan planet ini.

Kalau dengan William Placher dan penganut neo-liberalisme kita berbicara tentang suatu masalah *ad hoc* yang bisa kita sepakati, masalah itu adalah penderitaan manusia dan lingkungan yang kini mengancam dunia kita ini. Karena sifatnya yang universal dan mendesak, masalah *ad hoc* ini harus menjadi bagian, kalau bukan penyebab, dari semua masalah yang mendorong adanya dialog. Kalau dengan David Tracy dan Schubert Ogden kita berbicara tentang suatu "pengalaman manusiawi bersama" di mana semua agama bisa memberi tanggapan agar bisa memahami mereka sendiri maupun lainnya, maka masalah itu adalah pengalaman tentang penderitaan dan berbagai bahaya yang ditimbulkannya (Tracy 1975, 43-63; Ogden 1972). Kalau bersama Paul Tillich kita berbicara tentang suatu Keprihatinan Utama (*Ultimate Concern*) yang menggerakkan semua agama, saya sarankan kita mencarinya dalam keprihatinan terhadap penderitaan sesama.

Kini ada kesadaran yang semakin tumbuh di antara umat percaya bahwa jati diri mereka harus dihubungkan dengan pengalaman-pengalaman bersama tentang penderitaan dan ancaman global. Apa yang mungkin disebut sebagai iman kosmologis, yang muncul dari tanggung jawab kosmologis, mewarnai dan membarui kesadaran religius manusia lintas agama dan batas-batas negara. Gordon Kaufman menggambarkan iman kosmologis ini sebagai suatu "kegairahan yang sedang berkembang":

> Tampaknya, bagi saya bahwa, karena kita telah meluncur semakin cepat ke dalam masa depan yang tak menentu, semua orang bertanya apakah dunia ini manusiawi .... Di seluruh dunia muncul keinginan yang semakin tumbuh untuk memperbaiki tatanan yang ada agar lebih benar-benar manusiawi. Inilah aspirasi utama saat ini – mendasari sebagian besar keresahan dunia ini – entah kita itu umat Kristen atau Buddha, orang Amerika atau penduduk dari apa yang disebut dunia ketiga, kaum komunis atau penganut demokrasi gaya Barat. Bagaimana kita dapat membangun suatu dunia baru yang lebih manusiawi bagi semua bangsa? Inilah masalah kita yang paling penting (Kaufman 1981,181).

Apa yang dikatakan Kaufman selanjutnya tentang teologi Kristen bisa diterapkan dalam dialog antar-agama: "Hanya Teologi [atau dialog] yang memberi sumbangan hakiki terhadap humanisasi itulah yang sanggup kita lakukan sekarang ini" (1981, 184). Hugo Assmann bahkan lebih jelas

menyatakan: "Kalau keadaan dominasi dan dependensi di mana dua pertiga penduduk hidup, dengan tingkat rata-rata kematian karena kelaparan dan malnutrisi mencapai tiga puluh juta per tahun[4], tidak menjadi titik berangkat bagi teologi Kristen apa saja [baca: bagi dialog antar-agama apa saja], bahkan di negara-negara kaya dan berkuasa sekalipun, maka itu berarti teologi [dialog] tidak bisa dirasakan manfaatnya dalam situasi yang nyata" (Assmann 1974, 54).

Konteks atau titik berangkat bersama ini dapat dimengerti sebagai suatu kairos hermeneutis yang baru bagi perjumpaan antar-agama; yaitu suatu situasi yang sangat dirasakan di semua penjuru dunia ini sehingga perjumpaan antar-agama menjadi *diperlukan* dan *dimungkinkan*.[5] Saya menyebutnya sebagai "kairos" karena merupakan suatu konstelasi berbagai peristiwa yang unik yang merupakan kesempatan maupun tanggung jawab yang baru; "hermeneutis" karena, seperti didebatkan di bawah ini, memungkinkan penganut berbagai agama bukan hanya merasa saling membutuhkan tetapi juga saling memahami *dan* saling menilai. Ini merupakan suatu situasi global yang terdiri dari keprihatinan dan masalah yang melampaui perbedaan kultur dan agama serta menyentuh semua bangsa.

2. Berbagai Bentuk Penderitaan

Dunia penderitaan ini, yang memberikan konteks atau kairos untuk berdialog, ada di sekitar kita. Kesadaran dan perasaan manusia secara mencolok dan mengganggu dibebani oleh penderitaan. Buku ini tidak menggambarkan dan menganalisis dunia penderitaan ini secara terperinci. Namun, setidak-tidaknya beberapa latar belakang penderitaan dunia ini, dalam berbagai bentuk dan akarnya, akan dibahas agar kita selalu diingatkan akan kenyataan dunia ini di mana di dalamnya kita berusaha menjadi manusiawi maupun religius.

a. *Penderitaan Badaniah – Karena Kemiskinan*: Kalau, seperti yang diingatkan Yesus, orang miskin itu berada di antara kita (Mat. 26:11), mereka kini berada di antara kita dalam jumlah yang lebih besar dan

---

[4] Angka tiga puluh juta itu sepuluh tahun lalu; menurut statistik PBB, angka ini sekarang mencapai empat puluh juta (lih. Nelson-Pallmeyer 1992, xiii).

[5] Francis Schüssler Fiorenza mengatakan bahwa situasi ini merupakan suatu "kunci hermeneutis" di mana agama-agama dapat berkomunikasi lintas perbedaan dan memahami satu sama lain seperti tidak pernah terjadi sebelumnya (Fiorenza 1991, 136-37).

menuntut adanya kesadaran kita. Teriakan mereka menjadi ratapan yang memekakkan telinga kalau masyarakat atau daerah yang mereka huni dibinasakan oleh kelaparan massal, seperti Etiopia tahun 1984 dan Somalia tahun 1992. Kita tidak dapat menutup telinga terhadap tangisan memilukan atau menutup mata terhadap tubuh anak-anak yang kurus kering. Di latar belakang kelaparan ini terdapat rintihan jutaan jiwa tanpa belas kasihan dari mereka yang terus-menerus menderita karena mereka miskin, karena mereka tidak memiliki sarana untuk memenuhi kebutuhan dasar mereka dan anak-anak mereka.

Kita tahu statistik yang setiap hari memberikan informasi turun-naiknya data. Semua angka mengarah ke suatu fakta yang menggoyahkan baik pemahaman intelektual maupun moral: "Sesudah hampir lima dekade perkembangan ekonomi global yang belum pernah terjadi sebelumnya, dunia ini sedang menuju abad ke-21 dengan *jumlah orang miskin melebihi satu miliar*" (Kennedy 1993, 49). Di antara semua kemajuan yang telah kita buat dalam abad yang luar biasa secara teknologis ini, manusia, secara keseluruhan, *telah menjadi semakin miskin!* Lebih tepatnya: "Sejumlah 1,5 miliar manusia ... – lebih dari satu dari empat orang yang hidup kini – 'sangat miskin'. Artinya mereka tidak selalu memperoleh air bersih dan makanan yang cukup agar tetap sehat serta menghabiskan waktu yang cukup banyak untuk mencari kayu untuk bahan bakar".[6] Empat puluh juta meninggal setiap tahun karena kelaparan atau sebab yang berhubungan dengan kelaparan; empat belas juta anak balita meninggal setiap tahun, sebagian besar karena penyakit yang bisa disembuhkan di Eropa dan Amerika Utara.[7] Lebih dari dua juta meninggal karena polusi air dan sanitasi yang buruk. Satu dari empat orang dewasa buta huruf.[8]

Data statistik tentang status ekonomi lemah dari berbagai bangsa atau masyarakat bukanlah sekadar menunjukkan "fakta" bagi kita untuk dinikmati bersama kopi di pagi hari pada waktu membicarakan skor baseball. Tetapi angka-angka ini menggambarkan penderitaan manusia berskala besar dan luas. Seperti dikatakan para teolog pembebasan secara se-

[6] *National Catholic Reporter* (6 Mei, 1994), hlm. 26, mengutip angka-angka dari kuliah Dr. Peter Raven, seorang ahli biologi, botani, dan anggota *Pontifical Academy of Sciences.*

[7] Lihat Laporan Pembangunan PBB tahun 1992; juga, Nelson-Pallmeyer 1992, xiii.

[8] Ruth Leger-Sivard, *World Military and Social Expenditures*, 1993 ed., dikutip dalam *National Catholic Reporter* (Desember 3, 1993), hlm. 9.

derhana namun wajar: kemiskinan membunuh, kemiskinan membantai, kemiskinan adalah kekerasan.

Orang miskin ada "di antara kita" dalam berbagai tingkat sehingga pemisahan – dinding? – di antara kita menjadi bertambah sulit untuk dipertahankan. Masyarakat di Amerika Utara semakin lebih sulit mengabaikan atau tidak merasa terancam oleh kemiskinan yang melanda tetangga mereka di Amerika Selatan. Di negara-negara Amerika Tengah dan Selatan, sekitar 180 juta orang berada dalam kemiskinan menyedihkan – lebih banyak 50 juta dibandingkan tahun 1982, jadi dua dari setiap lima penduduk (Kennedy 1993, 205). Bahkan di Amerika Serikat, salah satu negara yang paling "maju" dalam kelompok negara-negara Dunia Pertama, orang miskin makin bertambah dan bersuara tambah keras: dalam tahun 1991, tiga puluh enam juta orang digolongkan sebagai miskin, suatu angka tertinggi dalam dua puluh tujuh tahun (40 persen di antaranya adalah keluarga di mana wanita menjadi kepala); hampir satu dari lima anak di bawah 18 tahun berada di dalamnya; setiap hari 5,5 juta anak di bawah 12 tahun menderita kelaparan, sedangkan enam juta lainnya menderita kekurangan gizi.[9]

Bahkan dari perspektif yang murni pragmatis, kemiskinan yang mencekik Bumi ini harus mendapatkan perhatian dari apa yang dinamakan negara-negara maju. Paul Kennedy, dalam buku yang memuat hasil risetnya, *Preparing for the Twenty-First Century*, menjelaskan salah satu alasan utama sebagai berikut:

> Kalau negara-negara sedang berkembang masih terperangkap dalam kemiskinan, negara-negara maju terkepung oleh adanya puluhan juta migran dan pengungsi yang ingin hidup di antara penduduk yang makmur dalam negara-negara yang sudah lama menikmati demokrasi. Cara apa pun yang ditempuh, akibatnya bisa menyakitkan bagi seperenam penduduk dunia yang terkaya yang menikmati lima perenam kekayaan dunia secara tidak proporsional (Kennedy 1993, 46).

Jadi Kennedy merumuskan apa yang dia lihat sebagai suatu pilihan terpaksa kalau dunia ini mau berada dalam kedamaian dari satu milenium ke milenium berikutnya:

---

[9] Leger-Sivard, *World Military and Social Expenditures*; lihat juga, *Publik Forum* (Jerman) (21 Juni 1991).

> Walaupun sedikit, kalau ada, dari para pemimpin kita yang bersedia menghadapi kenyataan ini, ujian terbesar yang akan dihadapi umat manusia dalam abad ke-21 ini adalah bagaimana menggunakan "kekuatan teknologi" untuk memenuhi tuntutan yang dilemparkan oleh "kekuatan masyarakat": yaitu, bagaimana menemukan solusi global yang efektif agar bisa membebaskan tiga per empat umat manusia yang miskin dari perangkap hukum Malthus tentang tahap-tahap malnutrisi, kelaparan, penipisan sumber-sumber, kerusuhan, migrasi yang dipaksakan, dan konflik bersenjata – perkembangan yang, secara tidak langsung, juga dapat membahayakan negara-negara kaya (Kennedy 1993, 12).

Namun agar bisa berhasil, solusi yang termotivasi secara pragmatis apa pun terhadap "masalah kemiskinan" harus didasarkan pada perasaan dan keyakinan moral. Kenyataan dan kedekatan fisik kemiskinan yang berdampingan dengan kelimpahan kekayaan harus membawa suatu kedekatan moral; "mereka" dan "kami" harus terlebur dalam kesatuan kemanusiaan yang responsif. Kemiskinan mereka harus seakan menjadi *milik kami*. Kecuali saya bisa menyikapi kebengisan kemiskinan yang nyata ini, saya menjadi kurang manusiawi dan memang kurang religius.

Umat beragama, karena mereka religius, bisa dan harus berbuat sesuatu terhadap monster kemiskinan yang terus membuntuti apa yang disebut sebagai tata dunia baru. Saya berpendapat bahwa spektrum kemiskinan kontemporer dan penderitaan yang disebabkannya harus mempengaruhi – memang sedang mempengaruhi – cara umat menjadi religius. Kesadaran terhadap penderitaan semacam itu menuntut reformasi, atau pembaruan, terhadap cara berpikir dan berkarya dari umat yang religius.

Apa pun tradisinya, umat beragama akan merasa bahwa agama mereka harus menghadapi kebutuhan-kebutuhan fisik dasariah dan penderitaan semacam itu serta bahwa apa pun pengertian dari keselamatan atau pencerahan atau *moksha* harus berhubungan dengan penderitaan ini. Umat Hindu, Kristen, Yahudi, Muslim, Buddha akan mengakui bahwa kalau keyakinan agama mereka yang mana pun menjadi alasan atau kesempatan untuk mengabaikan atau memanfaatkan penderitaan manusia semacam itu, keyakinan semacam itu kehilangan kredibilitasnya. Bahkan agama-agama "yang berorientasi pada dunia seberang" yang sangat tradisional sekalipun mulai prihatin dan sedang mencoba merumuskan semacam tanggapan terhadap penderitaan manusia yang kini terus menggu-

gah kesadaran masyarakat dunia. Meja yang kosong makanan dan minuman bisa menjadi meja perundingan agama-agama dunia untuk berdiskusi dan bertindak (Knitter 1990, 27-28).

b. *Penderitaan Bumi – Karena penyalahgunaan*: Kalau manusia menderita, begitu pula Bumi. Seseorang tidak harus menjadi mistik biologis dan secara khusus menyetujui hipotesis Gaia bahwa Bumi adalah suatu organisme hidup, supaya bisa merasa empati dan prihatin terhadap penderitaan Bumi sama seperti merasakan hal yang sama terhadap penderitaan sesama manusia. Apa yang sedang kita perbuat terhadap planet ini dengan cara memakai dan menyalahgunakan sumber-sumber yang ada merupakan suatu penghancuran kehidupan, secara nyata maupun potensial. Di dalam 37,4 juta are hutan yang dirusak setiap tahun, di dalam 13 juta are lahan yang setiap tahun kehilangan lapisan atasnya yang produktif dan menjadi lahan kering (Nelson-Pallmeyer 1992, 96), di dalam 25 persen peningkatan suhu udara karena karbon dioksida dalam atmosfer sejak masa sebelum zaman industri karena pembakaran batubara, minyak dan gas alam [10] – di dalam tingkat penghancuran atau perubahan ekosistem tersebut, kita membunuh kehidupan yang sedang berlangsung di dalamnya maupun, dan lebih menakutkan lagi, menghabiskan sampai pada tingkat menghancurkan kemampuan sistem ini untuk memproduksi dan menopang kehidupan masa depan. Tingkat kehilangan spesies yang cepat karena perubahan yang terjadi pada lingkungan – begitu cepat sehingga banyak ahli biologi memperkirakan bahwa 25 persen dari sisa spesies yang ada akan hilang dalam lima puluh tahun mendatang – telah menjadi fakta atau simbol dari ulah kita: kita manusia sedang menghancurkan kehidupan – kehidupan tanaman, binatang dan kehidupan kita sendiri.[11] Menyakiti planet ini artinya menyakiti Ibu kita dan itu berarti menyakiti diri sendiri. Karena itulah kita bersedih – dan kita takut.

Kenyataan dosa-dosa kita terhadap ekologi, dengan ketakutan yang menyertainya, baru mulai disadari secara global. Bagi pihak tertentu, terutama mereka yang sangat bertanggung jawab dalam masalah kerusakan ini, kesadaran ini masih jauh. Lester Brown menggambarkan realitas ini dan cara menghindarinya:

---

[10] *The New York Times*, 5 Mei, 1992, hlm. B5.

[11] *Ibid.*

> Setiap orang yang secara teratur membaca laporan-laporan keuangan dan mingguan bisnis memperoleh kesan bahwa dunia ini berada dalam keadaan yang baik dan bahwa tren pertumbuhan ekonomi jangka panjang cukup menjanjikan. ... Namun pada bidang lingkungan, keadaannya bisa hampir tidak lebih buruk. Siapa saja yang secara teratur membaca jurnal ilmiah harus prihatin dengan kondisi fisik bumi yang sedang berubah. Setiap indikator utama menunjukkan adanya kemerosotan sistem alam: hutan menyempit, padang pasir bertambah luas, lahan tanaman kehilangan kesuburan, lapisan ozon stratosfer terus menipis, gas-gas rumah kaca terus berakumulasi, jumlah tanaman dan spesies binatang terus berkurang, polusi udara telah mencapai tingkat mengancam kesehatan di ratusan kota, dan kerusakan akibat hujan asam bisa dilihat di tiap benua.[12]

Menjadi semakin sulit bagi kita membenamkan kepala seperti burung unta, selagi planet kita kehilangan pernapasannya dalam arti sebenarnya. Seperti yang terdengar keras dan jelas selama KTT Bumi PBB di Rio de Janeiro, Juni 1992, kita tidak dapat lagi "melaksanakan bisnis seperti biasa" dan memisahkan masalah ekonomi dari masalah lingkungan. Keprihatinan terhadap lingkungan harus mempengaruhi cara berbisnis kita. Kita tidak lagi bisa hanya mengembangkan pembangunan; pembangunan itu harus *berkesinambungan*; harus memenuhi teriakan kebutuhan pangan dan papan tanpa merusak kemampuan Bumi untuk menyediakan pangan dan papan. Ini aspek lain yang digambarkan Paul Kennedy sebagai "ujian terbesar bagi masyarakat manusia dalam menghadapi abad ke-21" – memakai kemampuan ilmu dan teknologi untuk mengatasi bukan hanya masalah pemiskinan penduduk, tetapi juga pemiskinan ekosistem.

Tetapi kalau keprihatinan terhadap lingkungan harus mempengaruhi cara berkiprah kita dalam bisnis dan sains, maka keprihatinan tersebut juga harus mempengaruhi cara berkiprah religius kita.

Malah kini masalah "krisis ekologi" semakin lama semakin diakui sebagai masalah religius. Umat beragama berada di antara suara-suara yang menghendaki adanya suatu hubungan baru antara dunia bisnis dan dunia fisik yang nyata. Thomas Berry, seorang nabi-Bumi dan "ahli geologi", menggambarkan hubungan tersebut sebagai: "Kita tiba pada titik esensial bahwa ekonomi adalah masalah agama kalau kita menganggap

---

[12] *State of the World 1991* (New York: W.W. Norton, 1991), hlm. 4-5.

bahwa ancaman baik terhadap ekonomi maupun agama berasal dari satu sumber, yaitu perusakan lingkungan. Air yang terpolusi tidak dapat dipakai baik untuk minum maupun baptisan, karena tidak lagi bisa melambangkan simbol kehidupan tetapi kematian" (Berry 1988, 79-80).

Ada yang berpendapat bahwa kalau KTT Bumi 1992 merupakan suatu titik balik di mana keprihatinan terhadap Bumi menjadi bagian dari kesadaran bersama semua bangsa, hal yang sama harus berlaku terhadap ekologi dan kesadaran bersama semua agama.

> Para sejarawan akan menganggap hal ini [KTT Bumi] sebagai suatu momen global ketika dunia mulai berbicara tentang berbagai kegagalan dari mimpi sebelumnya dan memulai suatu upaya membentuk hubungan baru di antara manusia, Bumi, dan aktivitas ekonomi manusia. Upaya ini dengan cepat mengarah ke bidang nilai dan etika, dan memunculkan berbagai pertanyaan tentang kenyataan-kenyataan spiritual. Pertanyaannya apakah benar-benar ada suatu jalan yang dapat menuntun dunia ini ke suatu masa depan di mana kepada umat manusia dapat ditawarkan harapan kehidupan, dan Bumi dapat dilestarikan sehingga mampu menyediakan kehidupan semacam itu (Granberg-Michaelson 1992, 31).

[Mantan] Sekretaris Jendral PBB, Boutros Boutros-Ghali, secara tidak langsung juga menghendaki adanya suatu kesadaran ekologis antar-agama ketika dalam pidato penutupan KTT Bumi ia menggabungkan bahasa diplomasi yang biasa dipakainya dengan bahasa spiritualitas; ia menjelaskan dulu kita selalu diingatkan bahwa kita harus mengasihi sesama, namun sekarang kita perlu mendengar bahwa kita harus mengasihi Bumi. Untuk melaksanakan kedua macam kasih itu, visi dan kemampuan agama diperlukan.[13] Oleh karena itu, saya percaya, apa yang dikatakan Sallie McFague tentang kesadaran Kristen dan teologi bisa dipahami dan diyakini oleh semua pengikut agama lainnya: "Merasakan kedalaman dari kemanusiaan kita di mana kita adalah bagian tak terpisahkan dari ekosistem yang evolusioner dari kosmos kita merupakan prasyarat bagi teologi Kristen [dan dialog] kontemporer" (McFague 1987, 9).

---

[13] Sekjen PBB selanjutnya mengimbau semua agama besar yang selalu yakin bahwa Bumi mempunyai jiwa dan karena itu kita harus hidup dalam hubungan spiritual dengannya (dalam Grandenberg-Michaelson 1992, 32).

c. *Penderitaan Roh – Viktimisasi*: Penderitaan manusia dan Bumi yang begitu menghebohkan yang telah kita bahas menjadi lebih mengerikan lagi karena suatu fakta sederhana saja: seharusnya penderitaan itu tidak perlu. Semua penderitaan itu bukanlah peristiwa alamiah atau kejadian yang kebetulan. Saya kira bahwa pandangan pengikut Darwin yang paling kaku sekalipun atau pandangan neo-Darwin tentang evolusi biologis tidak akan menyetujui atau sependapat bahwa penderitaan manusia dan lingkungan yang menyebar luas adalah akibat alamiah dari *nature red in tooth and claw*. Saya pikir, penganut utama ajaran sosial Darwin juga tidak akan mau menghubungkan kehancuran manusia dan lingkungan alamiah semacam itu sebagai akibat alamiah dan tak terelakkan dari pihak "yang terkuat" (*the fittest*) yang mencoba "bertahan" (*survive*). Kalau ada ekonom yang memakai teori Adam Smith tentang "tangan ajaib" untuk menjelaskan bagaimana penderitaan semacam itu akhirnya menghasilkan keuntungan ekonomi, saya menyatakan bahwa tangan ajaib yang menuntun sistem ekonomi itu adalah demonis.

Tidak, penyebab dari spektrum penderitaan manusia dan lingkungan lebih sederhana maupun lebih kompleks: penyebabnya, sebagian besar, adalah akibat dari berbagai keputusan manusia, akibat dari keputusan sebagian manusia, yang berkuasa, terhadap sesamanya. Di dalam keputusan-keputusan semacam itu, manusia bukan merupakan objek atau tujuan utama, karena orientasinya terutama ditujukan pada keuntungan pribadi, yang biasanya bersifat ekonomis. Manusia merupakan bagian dari mekanisme atau proses meraih keuntungan semacam itu. Kemiskinan manusia dan perusakan lingkungan adalah akibat dari, kalau bukan secara sengaja maka tak pelak lagi, keputusan yang didasarkan pada keuntungan, terutama kalau keputusan semacam itu dilaksanakan atau diterjemahkan ke dalam berbagai kebijakan ekonomi, sistem hukum, dan peraturan-peraturan internasional.

Keputusan-keputusan semacam itu, yang dibuat oleh segelintir orang tetapi berdampak pada kehidupan dan kemampuan hidup manusia dan planet ini, merupakan *viktimisasi* sebagian manusia oleh manusia yang lain. Inilah mungkin bentuk penderitaan yang paling menyakitkan yang dialami manusia dan juga Bumi. Bukan hanya tubuh tetapi jiwa, identitas, dan rasa harga diri dilumpuhkan atau dirusak. Menjadi korban berarti menjadi alat, alat yang dipakai orang lain. Menjadi korban berarti

tidak termasuk hitungan, yang hanya untuk dipakai dan kemudian dibuang. Menjadi korban berarti mengalami perasaan yang mengerikan yang tidak bisa dihilangkan dari kehidupan; korban menjadi tak berdaya berhadapan dengan yang memiliki kekuasaan. Perasaan dihina dan disalahgunakan adalah perasaan manusiawi. Kalau kita mempercayai suara mereka yang berbicara dari dalam rasa hubungannya dengan dunia alam, kita akan memahami juga bahwa Bumi dan tumbuh-tumbuhan serta binatang juga menderita akibat viktimisasi yang sama.

Viktimisasi berarti ketidakadilan. *Ketidakadilan* adalah kata yang dipakai kalau pikiran dan hati kita memberi tanggapan terhadap suatu situasi penderitaan yang kita ketahui seharusnya tidak perlu dan tidak boleh terjadi. Ada sesuatu yang salah dan jahat dalam keputusan atau sistem yang menghasilkan begitu banyak korban. Ini tidak adil dan harus ditolak dan diubah.

Ketidakadilan dan viktimisasi ini, yang jelas tergambar dalam wajah dan suara para korban, jelas terungkap dalam statistik umum tentang distribusi barang di Bumi ini. Ada sesuatu yang salah dan tidak adil kalau negara-negara di belahan bumi Utara yang hanya berpenduduk seperempat penduduk dunia menguasai lima per enam kekayaan dunia.[14] Ada sesuatu yang salah dan tidak adil kalau tiga per empat penduduk Bumi yang ada di negara-negara sedang berkembang hanya menguasai seperenam kekayaan dunia – atau kalau seperlima penduduk dunia yang paling kaya menikmati 150 kali dari pendapatan seperlima penduduk yang paling miskin.[15] Ada sesuatu yang salah dan tidak adil ketika dalam tahun 1989 bangsa-bangsa dari dunia yang sedang berkembang membayar $52 miliar pajak lebih banyak kepada negara-negara berkembang di Utara daripada kredit baru yang mereka terima, atau ketika dalam tahun 1990 utang internasional negara-negara Amerika Latin empat kali lebih

---

[14] "Utara yang berpenduduk seperempat penduduk dunia menghabiskan 70% energi dunia, 75% logam dunia, 85% kayu dunia, 60% bahan makanan" (Laporan PBB [1993], hlm. 35). Ketidakseimbangan ini berdampak luar biasa terhadap lingkungan: "Rata-rata bayi Amerika mengakibatkan pengrusakan lingkungan dua kali lebih banyak dari seorang anak di Swedia, tiga kali dari Italia, tiga belas kali dari Brazil, tiga puluh lima kali dari India, dan dua ratus delapan puluh kali (!) dari Chad atau Haiti. ... Ini bukan statistik yang baik bagi mereka yang berhati nurani" (Kennedy 1993, 32-33).

[15] Laporan Pembangunan PBB tahun 1993, seperti teringkas dalam *The National Catholic Reporter* (17 Desember, 1993). Lihat statistik yang sama dalam Laporan Pembangunan PBB tahun 1992, hlm. 34.

besar daripada pendapatan ekspor tahunan mereka, atau pada umumnya beban utang Dunia Ketiga naik dari $785 miliar pada awal krisis utang menjadi $1,3 triliun dalam tahun 1992.[16]

Di negara-negara maju juga ada yang salah dan tidak adil ketika di Amerika Serikat pada tahun 1989 terdapat 4 persen penduduk yang ada di puncak skala ekonomi memiliki pendapatan 51 persen dari penduduk yang ada di bawah, atau ketika selama tahun 1980-an total gaji masyarakat yang berpenghasilan $20.000 naik menjadi $50.000, jadi naik 44 persen, sedangkan gaji mereka yang berpenghasilan $200.000 naik menjadi $1 juta, melonjak 697 persen (mereka yang berpenghasilan di atas satu juta, naik 2.184 persen!).[17]

Viktimisasi yang tergambar dalam berbagai angka dan fakta ini merupakan hal yang sangat mengganggu dan memilukan kalau kita mengetahui bahwa peringkat orang yang miskin dan tereksploitasi tidak mewakili lapisan penduduk dunia mana pun dan tidak ditentukan oleh "seleksi alamiah" ekonomi yang acak. Tampaknya, *ras dan jender* merupakan faktor seleksi dalam menentukan siapa berada pada kalangan "yang memanfaatkan" keuntungan dan kalangan "yang dimanfaatkan" ketidakberuntungan. Secara internasional hal ini terlihat dalam berbagai perbedaan antara Utara dan Selatan dan secara nasional dalam distribusi pendapatan di Amerika Serikat, di mana kalangan kulit berwarna lebih banyak yang miskin dan yang menjadi korban ketimbang kulit putih. Di antara kaum miskin, wanita jelas lebih miskin dan lebih tersiksa daripada pria. Di mana pun di dunia ini, bahkan di negara-negara yang masyarakatnya semakin menyadari seksisme dan patriarki, kaum wanita masih digaji le-

---

[16] Lihat *Publik Forum* (21 Juni 1991); Nelson-Pallmayer 1992, 10-14; *Food First Action Alert* ("Creating a Wasteland") (Winter 1993), hlm. 2.

[17] Ketidakadilan tersembunyi dari sistem ekonomi di Amerika Serikat juga terungkap dalam sistem pajaknya. Peraturan *Tax Reform* tahun 1986 seharusnya menghasilkan keuntungan lintas skala gaji. Tetapi dalam tahun 1989 ternyata (walaupun belum diketahui) bahwa yang kaya menuai keuntungan lebih besar. Tahun 1989 keuntungan dari pajak orang berpenghasilan antara $10.000 sampai $20.000 adalah $69; antara $30.000 sampai $40.000 adalah $467; antara $500.000 sampai $ 1 juta menjadi $86.084; dan di atas $ 1 juta menjadi $281.033! Juga terungkap fakta menyakitkan bahwa dari 1950-an sampai 1980-an, jumlah pajak yang dibayar oleh perusahaan naik 26 persen, namun oleh perorangan naik 1.041 persen. Angka-angka luar biasa ini terdapat dalam Barlett dan Steele (1992) dan dalam Greider (1992).

bih sedikit dan bekerja lebih banyak dibandingkan pria.[18] "Feminisasi kemiskinan" yang terlihat di AS adalah kenyataan global. Ini jelas membuktikan bahwa rasisme dan seksisme memicu dan mempengaruhi keputusan-keputusan yang telah mengakibatkan viktimisasi.

Walaupun bisa dipertanyakan apakah memang benar ada lebih banyak ketidakadilan atau lebih banyak korban daripada sebelumnya, tidak dapat diperdebatkan bahwa kesadaran atas ketidakadilan dan viktimisasi semakin kuat dan luas daripada biasanya. Kesadaran semacam ini lebih terasa di antara bangsa-bangsa karena memang sangat terasa di antara mereka yang menjadi korban. Apa yang kelihatannya sangat menonjol dan diharapkan berbeda di dunia sekarang ini adalah bukan karena terdapat lebih banyak korban tetapi bahwa para korban semakin sadar dan bersikeras untuk berbuat sesuatu terhadap kenyataan viktimisasi dan ketidakadilan ini. Kesadaran ini telah muncul, bukan dari antara mereka yang berkuasa, tetapi dari bawah, dari "bawah perut" sejarah, dari mereka yang raga serta suaranya tidak pernah diperhitungkan, atau yang hanya terdapat dalam daftar pekerja pabrik atau tentara. Orang kini haus dan berharap akan pembebasan yang "mendefinisikan jiwa zaman kita, di mana kita hidup. Manusia modern sedang mencari pembebasan, suatu kehidupan yang 'dibebaskan', yang bagi orang miskin berupa sakramen-sakramen sederhana seperti roti, rumah, kesehatan, dan kedamaian" (Boff 1987, 90).[19] Walaupun kesadaran terhadap viktimisasi dan kehaus-

[18] Di AS, tahun 1987 pendapatan keluarga kulit hitam hanya 56% dari yang kulit putih (kesenjangan terbesar sejak 60-an), sedangkan tingkat kematian anak dan bayi dua kali lebih tinggi. Antara tahun 1974 dan 1988, wanita berhasil mengurangi kesenjangan pendapatan hanya sedikit saja – dari 59 sen menjadi 70 sen per dolar, namun pada waktu bersamaan, proporsi kemiskinan di antara wanita naik 13 persen. Lihat studi yang dilakukan oleh *Fordham University's Institute for Innovation in Social Policy* (Januari 1991).

[19] Di tahun 1981, *the Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) di New Delhi menggambarkan apa yang diistilahkan suatu "kesadaran baru" di antara para korban; kini istilah itu sudah "kuno", tetapi masih teguh bertahan: "Terhadap kemiskinan, penindasan, dan ancaman penghancuran total yang dramatis, suatu kesadaran baru muncul di antara kaum miskin. Kesadaran tentang kenyataan tragis yang melanda Dunia ketiga telah menyebabkan munculnya kelas tertindas, berbagai budaya yang terpinggirkan, dan ras-ras yang terhinakan. Semua ini bermunculan dari dalam sejarah ke dalam dunia yang lama didominasi Barat. Kemunculannya dalam berbagai bentuk perjuangan revolusioner, pemberontakan politis, gerakan-gerakan pembebasan. Kelompok agama dan etnis juga bermunculan untuk mencari identitas, kaum wanita menuntut pengakuan dan kesamaan hak, kaum pemuda memprotes berbagai sistem dan nilai yang dominan. Ini merupakan perjuangan mereka untuk mencari kemanusiaan penuh dan tempat mereka yang benar dalam sejarah" (Torres and Fabella 1983, 195).

an akan pembebasan ini harus mengatasi berbagai rintangan serta mengalihkan fokus analisis dan taktiknya berdasarkan restrukturisasi berbagai kenyataan dan kuasa geo-politik sesudah jatuhnya blok Soviet, baik kenyataan maupun kesadaran akan viktimisasi, bersama dengan tekad para korban untuk membebaskan diri mereka sendiri, tetap tidak mereda.

Kesadaran bahwa viktimisasi dan ketidakadilan telah menjadi bagian dari "tata dunia" kita juga telah meresap masuk, perlahan namun pasti, ke dalam kesadaran umat berbagai agama, tidak peduli apa pun tradisi mereka. Mereka yakin bahwa jika identitas agama mereka, baik dalam iman maupun praktik, tidak merangkul dan menanggapi para korban, identitas tersebut tidak autentik terhadap sumbernya serta tidak relevan terhadap dunia ini. Bagian penting, barangkali terutama, dari sikap agama terhadap adanya viktimisasi dan ketidakadilan adalah pengakuan yang realistis rendah hati dan dengan rasa penyesalan bahwa selama ini agama memainkan peranan yang memalukan karena telah turut dalam penindasan manusia atas manusia lain. Agama harus mulai mengaku dosa-dosa yang telah menyebabkan ketidakadilan ini sebelum mereka berusaha mencari jalan keluarnya. Mereka harus mengakui bahwa selama ini agama telah menjadi candu sehingga manusia menjadi korban; hanya dengan cara ini agama-agama mampu menjadi energi untuk membebaskan manusia.

Pengakuan dan pernyataan semacam ini sedang terjadi setidak-tidaknya di antara agama. Wajah dan suara para korban mempengaruhi cara umat beragama memahami mereka sendiri dan umat beragama lain. Dari studinya yang luas tentang agama dan pengalaman berdialog, Hans Küng memperkirakan masa depan sebagai berikut: "Berbagai dialog di Timur Jauh dan Dekat telah meyakinkan saya bahwa di masa depan semua agama besar akan membantu perkembangan kesadaran penting tentang adanya jaminan hak-hak asasi, emansipasi wanita, penegakan keadilan sosial, dan imoralitas perang" (Küng 1986a, 241). Ada yang mengatakan bahwa prediksi Küng ini naif. Bagi saya dan juga banyak umat percaya, kalau kita tidak mengerti "kenaifan" Küng ini, kita tidak mampu menjadi religius.

d. *Penderitaan Karena Kekerasan*: Realitas viktimisasi dan ketidakadilan yang mengakibatkan penderitaan fisik dan ekologis menghasilkan bentuk penderitaan lain yang sama mengerikannya seperti tubuh yang

kurus kering atau danau yang terpolusi. Maksud saya adalah penderitaan yang semena-mena dan tak terkendali yang diakibatkan oleh kekerasan senjata atau konflik militer. Tahun 1980-an merupakan tahun kekerasan militer terjadi di mana-mana di dunia ini – perang antar-kelompok di El Salvador, Nicaragua, Guatemala, Lebanon, Palestina, Afrika Selatan, Angola, Sri Lanka, Kashir, Punjab, Irlandia Utara, Filipina. Seperti yang ditunjukkan Perang Teluk serta konflik etnis-regional di Eropa Timur dan di bekas Uni Soviet tata dunia baru, terlepas dari ketegangan antar-negara adikuasa, tidak menjanjikan perubahan yang berarti dalam sikap kekerasan yang merusak kemanusiaan dan lingkungan atau dalam produksi dan penjualan senjata yang dipakai dalam kekerasan itu sendiri. Baik di antara negara-negara adikuasa atau maupun mini-kuasa, kekerasan dan penderitaan terus berlanjut. Hampir dalam setiap contoh, kekerasan dipicu atau dibenarkan oleh situasi ketidakadilan dan viktimisasi di mana berbagai pihak saling menuduh telah disiksa oleh yang lain.

Namun, keadaan ini merupakan hal biasa dalam kehidupan evolusioner manusia, demikian beberapa orang akan berkata. Apa yang berbeda? Kekerasan adalah fakta kehidupan; kita harus hidup dengannya. Namun, justru sekarang ini berbeda: kalau kita terus hidup dalam kekerasan, kita tidak bisa terus hidup. Secara kuantitas maupun kualitas – oleh karena itu juga, hakikat – dari kekerasan bersenjata kini berbeda. Kalau dilihat dari persenjataan yang diciptakan kini, kalau dilihat dari besarnya kekuatan penghancurannya dan jarak jangkaunya, peperangan menjadi sulit terkendali. Bahkan Perang Teluk yang memakai persenjataan serba komputerisasi dengan ketepatan tinggi, masih (secara tersembunyi) jatuh di daerah-daerah permukiman penduduk sipil.[20] Seperti yang dikatakan para moralis dan ahli etika, sesuai dengan prinsip-prinsip teori perang-adil, perang modern kelihatannya tidak pernah adil.

Kalau apa yang dinamakan perang konvensional itu benar, maka dalam konflik nuklir, perang konvensional tidak ada apa-apanya.[21] Wa-

---

[20] Lihat Ramsey Clark, *The Fire This Time: US War Crimes in the Gulf* (New York: Thunder's Mouth Press, 1992); Thomas C. Fox, *Iraq: Military Victory, Moral Defeat* (Kansas City; Mo.: Sheed & Ward, 1991); Alan F. Geyer and Barbara G. Green, *Lines in the Sand: Justice and the Gulf War* (Louisville: Westminster/ John Knox, 1991).

[21] Ini merupakan pesan yang sangat jelas dalam surat gembala para Uskup Gereja Katolik Roma berjudul *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (Mei, 1983).

laupun "Mutually Assured Destruction" (MAD) dari Perang Dingin sudah dihapus, walaupun "jam nuklir" lebih lambat jalannya, jam itu masih ada dalam geopolitik dan terus berjalan! Persenjataan nuklir masih ada dalam jumlah yang cukup untuk menghancurkan hampir semua manusia dan kemampuan produksi planet kita ini. Juga, pengetahuan dan sarana untuk membuat persenjataan maut ini masih terus ada.[22] Senjata ini masih dapat dipakai jika tata dunia baru dan fungsinya terancam secara serius. Karena negara-negara kecil (*mini-powers*) juga memiliki persenjataan nuklir, ancaman dan bahaya nuklir menjadi berlipat ganda.[23]

Di samping penderitaan fisik nyata yang diakibatkan oleh kekerasan perang, di samping penderitaan psikologis sebagai akibat pemikiran bahwa manusia kini terpaksa dan mengancam pemakaian senjata yang dapat memusnahkan manusia, ada juga penderitaan yang terjadi setiap hari di mana uang dan sumber daya dalam jumlah besar dipakai untuk peralatan militer. Kenyataan bahwa setiap hari bangsa-bangsa di dunia mengha-

---

[22] Timothy Ferris mengemukakan suatu refleksi tentang apakah ancaman nuklir itu secara kualitas berbeda hanya karena sudah dikurangi secara kuantitas: "Pada waktu tulisan ini dibuat, karena perang dingin sudah usai, orang menganggap bahwa ancaman nuklir sudah tidak ada lagi. Cara untuk menilai bahaya adalah melipatgandakan probabilitas terjadinya dengan kehancuran yang ditimbulkannya, dan karena kekejaman perang nuklir secara praktis tidak ada akhirnya, hanya ada sedikit saja kesenangan yang diperoleh dari usaha mengurangi kemungkinan terjadinya pada suatu waktu dan tempat. Agar pencegahan nuklir dapat terjadi maka *tidak boleh* gagal, dan tidak boleh adalah waktu yang panjang. Bayangkan bahwa setiap hari Anda harus bertarung di meja rolet. Kalau nomor tertentu keluar, dunia akan binasa; kalau tidak, tidak terjadi apa-apa, dan kehidupan akan bertambah sehari lagi. Bayangkan seterusnya bahwa dua puluh tahun lalu ada tiga nomor mematikan, dan kini hanya tinggal satu. Itu berarti secara statistik Anda lebih aman dari sebelumnya, karena kemungkinan kehancuran turun tiga dari 38 (rulet Amerika mempunyai 38 nomor) menjadi hanya satu dari 38. Walaupun demikian Anda tidak bisa berharap – menang terus-menerus; cepat atau lambat nomor itu akan keluar dan penalti akan menjadi sangat mengerikan sehingga menutup semua kepuasan yang telah Anda kumpulkan sebelumnya. Inilah kesulitan dalam kehidupan umat manusia, selama masih terdapat lima puluh ribu peluru kendali berkepala nuklir" (*The Mind's Sky: Human Intelligence in a Cosmic Context* [New York, Bantam Books, 1992], hal. 176-77).

[23] Lihat Burrows and Windrem 1994 tentang bahaya konflik nuklir di antara negara-negara "*mini-powers*" yang ingin menyelesaikan masalah-masalah ras, etnis atau agama yang menganggap MAD kurang penting dibandingkan dengan *Mutually Assured Annihilation*. Para penulis ini menunjukkan bahwa walaupun berakhirnya Perang Dingin telah mengurangi kemungkinan terjadinya perang nuklir terbuka, pembangunan persenjataan nuklir dan keahlian membangunnya terus berkembang penuh bahaya. Mereka menunjuk pada mudahnya negara-negara dunia-ketiga, bahkan kelompok teroris, memperoleh teknologi untuk membangun persenjataan nuklir.

biskan $1,8 juta untuk memelihara dan mengembangkan peralatan maut[24] dan bahwa di Amerika Serikat pada tahun 1993, 53 persen dari anggaran federal dipakai untuk berbagai kegiatan militer (dua kali lebih banyak yang dipakai untuk mengembangkan sumber daya manusia)[25], sekali lagi ini mengakibatkan penghinaan dan kekejian proses *viktimisasi*. Bahwa begitu banyak sumber alam Bumi dan produksi manusia harus dipakai untuk penghancuran dan ancaman terhadap kehidupan ketika begitu banyak orang tidak dapat menyediakan hidup yang layak bagi mereka sendiri dan anak-anak mereka – kenyataan semacam ini menggelitik kedalaman hati umat manusia. Hal ini merupakan penyimpangan yang fundamental, dan harus diubah. Kita tidak bisa terus begini.

Sekali lagi, saya kira sebuah kasus dapat dibuat di mana semua agama bisa dan akan memikirkannya dan menyikapinya. Kalau pada satu pihak terlihat adanya berbagai kebutuhan dunia yang dilanda kekerasan dan di pihak lain terdapat visi tentang perdamaian dan persatuan, di dalam berbagai metafora dan naratif, di dalam ajaran asli semua (atau setidaknya sebagian besar) agama, maka perdamaian bisa dan harus menjadi komitmen bersama dan dasar bersama untuk berdialog dan bertindak. Seperti yang diklaim Raimon Panikkar, "Perdamaian bisa muncul sebagai satu simbol zaman kita. Tidak ada simbol lain yang memiliki kuasa dan universalitas perdamaian" (Rapp 1985, 29).

Perdamaian adalah simbol agama karena kita tidak dapat memikirkan perdamaian dan kondisi-kondisi yang memungkinkannya tanpa berhadapan dan berdialog tentang masalah-masalah agama; dalam merencanakan dan mengharapkan perdamaian kita berhadapan dengan perlunya – dan sekaligus, ketidakmungkinan – manusia yang hidup, berpikir dan berada dengan cara sangat berbeda daripada yang terjadi kini. Tidak ada perdamaian tanpa suatu revolusi atau perubahan atas keberadaan dan cara berpikir kita. Tetapi bagaimana kita bisa melaksanakan revolusi itu? Apa yang perlu dilakukan agar hal itu bisa dilaksanakan? Inilah beberapa

[24] Dari "Two Trillion Dollars is Seven Years", *The Defense Monitor* 16, no. 7 (1987) dan "Militarism in America", *The Defense Monitor* 15, no. 3 (1987).

[25] Menurut *War Resisters League* (339 Lafayette St., NY, NY 10012), dari $1,44 milyar anggaran federal Amerika Serikat tahun 1993, $317 milyar dipakai untuk pembiayaan militer, $285 milyar untuk menutup pengeluaran militer yang sudah dikeluarkan, dan hanya $298 milyar untuk pembiayaan sumber daya dan pelayanan kemanusiaan.

pertanyaan religius, yang mengikat semua agama dalam suatu proyek bersama dan baru: menanggapi dan merealisasikan simbol perdamaian.

B. Perlunya Suatu Etika Global – Suatu Tantangan Religius

Dalam hubungan dengan keadaan yang memprihatinkan dari penderitaan dunia kita ini, dalam hubungan dengan krisis kemanusiaan dan ekologi yang menjadi-jadi yang mengancam semua bangsa, ada sekelompok orang yang berusaha merumuskan suatu etika global yang dapat dipakai sebagai dasar yang dapat menuntun sikap bersama untuk mengatasi semua krisis yang ada. Salah seorang di antara mereka yang suaranya paling kuat adalah Hans Küng. Dia merumuskan pandangannya secara apokaliptis, namun realistis sebagai berikut:

> Berbagai perkembangan katastrofis dalam bidang ekonomi, sosial, politik, dan ekologi pada paro pertama dan kedua abad ini memerlukan suatu etika dunia kalau manusia mau bertahan hidup di bumi ini. ... Dunia yang kita huni bersama ini bisa bertahan hanya kalau tidak ada lagi tempat di dalamnya bagi berbagai etika yang berbeda, saling bertentangan, bahkan bermusuhan. Dunia yang satu ini membutuhkan satu etika dasar (Küng 1991, 25, xvi).

Argumen Küng sederhana namun ketat: masalah-masalah yang mengancam manusia kini membutuhkan penanganan bersama dan terpadu, namun hal itu tidak mungkin terjadi kecuali didasarkan pada dan diarahkan oleh satu persetujuan bersama tentang tujuan etis dan cara-cara etisnya yang dipakai untuk mencapai tujuan itu. Tanpa konsensus semacam ini, kelompok-kelompok berbeda yang menghadapi masalah bersama tidak bisa bertindak bersama dan karena itu tidak dapat hidup bersama. "Tanpa suatu konsensus dasar minimal tentang nilai, norma, dan sikap tertentu, tidak mungkin ada masyarakat yang mampu bertahan baik dalam kelompok kecil maupun besar" (Küng 1991, 28). Daniel Maguire setuju: "Tanpa suatu etika yang diakui bersama secara luas untuk menghidupi dan mengarahkan upaya kita dalam mencari suatu eksistensi sosial di mana kita bisa hidup, maka terjadilah kaos" (Maguire 1993, 22).[26]

---

[26] Paul Kennedy juga pada akhir studinya tentang dunia menjelang abad ke-21 berkesimpulan: "Karena kita semua adalah warga dunia ini, kita perlu dilengkapi dengan suatu

Küng mengusulkan agar bangsa-bangsa secara sendiri-sendiri maupun bersama-sama, harus keluar dari pemahaman "liberal" tradisional tentang teori kontrak sosial yang dirumuskan oleh John Locke dan diuraikan serta diterapkan ke dalam masyarakat modern oleh John Rawls. Menurut pemahaman ini, kita setuju membiarkan masing-masing individu diberikan ruang gerak; kita hidup sedemikian rupa sehingga tidak mengganggu yang lain; kita setuju tidak saling mengganggu. Küng mendesak lebih jauh – bahwa kita setuju atas dasar nilai-nilai bersama, gagasan-gagasan moral dan keyakinan bersama, sehingga kita bukan hanya hidup dan tetap hidup tetapi bertindak dan bertindak lebih bersama-sama lagi. Maksudnya adalah *konsensus*, yang dimungkinkan *hanya melalui dialog* dan tidak merusak atau menghilangkan kepelbagaian yang merupakan bagian dari dunia multi-kultural dan multi-agama. Hal itu akan merupakan suatu "konsensus etis yang tidak 'ketat' atau 'total', tetapi 'tumpang tindih'" (Küng 1991, 28). Küng berpendapat bahwa diperlukan tumpang tindih yang cukup agar konsensus ini bisa menjadi "etika dunia" – suatu dasar moral yang di atasnya bangsa-bangsa dapat merumuskan tindakan bersama untuk menyelesaikan masalah-masalah bersama.

Etika dunia semacam ini bersifat umum dalam arti tidak dipakai untuk merumuskan program-program aksi khusus, tetapi merupakan basis yang di atasnya berbagai program dapat dirumuskan bersama, sesuai kebutuhan, melalui dialog; etika ini juga dinamis dalam arti harus terbuka terhadap masukan baru dari perspektif kultural atau nasional yang berbeda serta siap berubah sesuai perkembangan masalah atau penderitaan baru. Leonard Swidler, seorang penganjur pandangan Küng yang bersemangat, menggambarkan elastisitas dan dinamisme etika dunia ini sebagai berikut:

> Yang dibutuhkan bukanlah suatu etika global yang sempurna dan sangat rinci – karena memang tidak mungkin – tetapi suatu konsensus global tentang sikap fundamental mengenai yang baik dan yang buruk serta prinsip-prinsip dasar agar etika semacam ini bisa diterapkan. Jadi jelasnya, etos semacam ini harus global. Tidaklah cukup kalau orang Barat atau Afrika atau Asia, dst. mempunyai etos bersama secara sendiri-sendiri. Misalnya, kerusakan lapisan

sistem etika, suatu rasa kewajaran, *dan* suatu rasa keseimbangan dalam memikirkan berbagai cara di mana, secara kolektif maupun individual, kita bisa dengan lebih baik menyiapkan diri masuk ke abad ke-21" (Kennedy 1993, 341).

> ozon atau goyahnya mutasi gen destruktif dari kelompok mana saja akan membawa malapetaka kepada semua (Swidler 1991, 2).

Swidler menekankan pentingnya untuk memperinci etika global tersebut: "Bahwa kebutuhan akan suatu etos global memang sangat mendesak, telah menjadi bertambah jelas bagi semua; manusia tidak lagi bisa memiliki kemewahan untuk membiarkan etika semacam itu tumbuh sendiri secara perlahan-lahan dan sembarangan. ... Sangat penting adanya suatu pemusatan energi secara sadar terhadap perkembangan semacam itu. Tindakan segera diperlukan" (Swidler 1991, 2). Swidler mengajukan beberapa usulan tentang bagaimana tindakan segera seperti itu bisa dilakukan: PBB harus berupaya merumuskan suatu "Deklarasi Universal Etika Global", yang bisa dipakai sebagai suatu "standar etis minimal bagi umat manusia untuk hidup, seperti halnya Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia PBB tahun 1948" (Swidler 1991, 2).

Isi dari etika global ini, seperti yang dijelaskan Küng dan Swidler, harus lebih lanjut dirumuskan dalam dialog aktual antar-bangsa. Mereka berdua memberi beberapa usulan tentang nilai, sikap, atau prinsip fundamental, yang berhubungan dengan masalah ini. Mereka mengusulkan agar berbagai bangsa dan budaya secara umum dapat setuju mengenai sesuatu seperti "Golden Rule", mengenai perlunya untuk mengatasi konflik tanpa kekerasan, mengatasi penderitaan manusia karena kemiskinan, melindungi mereka yang tidak bisa melindungi diri mereka sendiri, mendasari semua pembangunan sosio-ekonomi atas dasar suatu etika tanggung jawab yang bersifat ekologis dan planeter (Küng 1991, 28-34, 39-40; Swidler 1991, 3). Harus diakui bahwa tujuan dan prinsipnya masih umum, tetapi cukup spesifik untuk menyediakan sebuah arena bagi wacana moral yang dapat mengarah pada berbagai keputusan moral dan tindakan bersama.

Usulan Küng dan Swidler tentang etika global memang penuh inspirasi dan berani – tetapi mungkin juga sedikit terlalu terburu-buru dan agak lengah. Saya kira mereka tidak cukup peka terhadap peringatan-peringatan yang dibuat para penganut pascamodernisme dan pascaliberalisme (lihat bab sebelumnya) bagi setiap proyek yang dianggap mampu menciptakan semacam dasar bersama dari dalam kepelbagaian kultural. Lebih serius lagi, mereka tidak begitu mengetahui mengenai bahaya bahwa program internasional semacam itu dapat menjadi tergantung dan

karena itu dipengaruhi oleh dukungan finansial – yang berarti kepentingan ideologis – dari negara-negara seperti Jerman dan Amerika Serikat. Etika harus terus-menerus menentang usaha kooptasi oleh kepentingan negara-negara yang berkuasa.[27]

Namun demikian, kekurangan atau bahaya di atas tidak menghilangkan atau mengurangi pentingnya dan validitas dari apa yang diusulkan Küng dan orang lain. Saya percaya, mereka sepenuhnya bisa dibenarkan dan karena itu dipuji lantaran mengusulkan suatu *dialog yang etis* di antara bangsa-bangsa yang dapat mengarah ke suatu *konsensus etis* mengenai visi dan aksi. Dialog semacam itu, yang penuh kompleksitas dan kemungkinan adanya eksploitasi, dapat disetujui dan dilaksanakan oleh bangsa-bangsa sepanjang semua bangsa dan semua orang telah mengakui – atau dalam proses mengakui – tiga wawasan etis menyangkut dunia yang kita huni: 1) Manusia, sebagai individu dan komunitas, mempunyai suatu *tanggung jawab global* – yaitu, suatu tangung jawab untuk mengusahakan kesejahteraan dan memperbaiki kehidupan manusia dan dunia yang sedang terancam; 2) Tanggung jawab semacam itu tidak dapat *dilakukan secara terpisah* oleh individu atau suatu kelompok secara sendiri-sendiri. Aksi yang terlepas-lepas dan tidak terkoordinasi tidak akan cocok dengan tanggung jawab yang diberikan; dan 3) Proyek komunal bersama semacam itu memang tidak mungkin – di sini Küng benar – tanpa semacam *persetujuan komunal atau konsensus* mengenai *nilai-nilai etis, visi, dan pedoman* untuk melakukan aksi. Kita membutuhkan dialog global menuju suatu "etika global" agar bisa melaksanakan tanggung jawab global kita. Saya sadar pandangan ini terdengar idealistik, terlalu ambisius dan utopis. Namun, pandangan ini juga perlu.

---

[27] Ketika Küng menyatakan bahwa kini orang di Barat telah menyadari Eurosentrisme dan menyetujui "konstelasi polisentris dari berbagai perbedaan region", dan ketika dia berpendapat bahwa dunia kini sadar akan perlunya menghilangkan berbagai dikotomi ekonomi antara Utara dan Selatan (Küng 1991, 11-22), ia terlalu naif atau terlalu terburu-buru memberi penilaian terhadap berbagai kenyataan geo-politis dalam tata dunia baru dan apa yang sedang terjadi dalam dunia politik dan ekonomi di Washington, Berlin, dan Tokyo. Penilaian dan visi kultural dan teologisnya bermanfaat, saya kira, dari sudut pandang analisis ekonomi yang lebih cermat seperti yang terjadi dalam apa yang disebut negara-negara maju.

Peranan Agama dalam Merumuskan Etika Global

Küng maju selangkah lagi dalam usulannya. Ia berpendapat bahwa etika global semacam itu yang diperlukan untuk melestarikan aksi global tidak bisa dirumuskan tanpa sumbangan agama. Itu berarti sumbangan *terpadu* berbagai komunitas beragama. Jadi, tidak ada etika global tanpa masukan dari dialog antar-agama yang sifatnya global. Ini merupakan suatu klaim yang besar. Saya kira dia mendasari pemikiran ini atas suatu argumen filosofis bahwa moralitas memerlukan suatu fondasi religius.

Menurut Küng (dan Immanuel Kant), ketika kita merasakan suatu kewajiban moral – misalnya, menolong orang miskin yang menderita – apalagi kalau kewajiban itu terus mendorong kita kendati jelas merugikan kita, kita tidak dapat menjelaskan dan memiliki kewajiban itu hanya melalui argumen-argumen rasional. Pikiran kita tidak dapat menjelaskan apa yang kita rasakan. Para filsuf dan mereka yang non-religius "tidak bisa memberikan alasan tentang kemutlakan dan keuniversalan dari kewajiban etis" (Küng 1991, 51). Apa yang bisa? Di sinilah masuk suatu kesadaran yang terdapat hanya melalui pengalaman yang digolongkan sebagai religius. Rasa kewajiban yang bermakna dan tak bersyarat itu muncul dari rasa "tak bersyarat" yang mendalam itu sendiri. Aksi moral terjadi dan membuat klaimnya sebagai bagian dari suatu jagat moral, yang tidak dapat dijelaskan tanpa merujuk ke suatu Dasar moral yang absolut (*absolute moral Ground*).

> Kualitas kategorial dari tuntutan etis, keharusan tak bersyarat, tidak dapat ditentukan oleh umat manusia yang memang memiliki syarat dalam banyak hal, tetapi hanya oleh yang tak bersyarat, yaitu suatu Absolut, ... yang merupakan realitas tertinggi dan agung, yang walaupun tidak dapat dibuktikan secara rasional, bisa diterima dalam keyakinan yang rasional – tidak peduli bagaimana ia dinamakan, dimengerti, dan ditafsirkan oleh agama-agama yang berbeda (Küng 1991, 53).

Usulan Küng bahwa moralitas harus berakar dalam agama, saya kira, secara filosofis bisa diperdebatkan.[28] Lebih serius lagi, saya kira, pan-

[28] John Hick, misalnya, yakin bahwa kewajiban moral tanpa batas itu bisa saja dijelaskan dan dilaksanakan sebagai "suatu fungsi dari hakikat kemanusiaan kita". Kita adalah makhluk sosial yang saling bergantung secara bahagia; kita perlu saling berhubungan agar bisa bertumbuh dan bertahan hidup. "Hakikat antar-individu dari personalitas inilah yang memungkinkan adanya rasa kewajiban moral yang mutual. ... Saya berpendapat, etika perlu

dangan ini menggarisbawahi peranan berbagai pengalaman dan keyakinan religius dalam memberikan kekuatan dan kejelasan terhadap komitmen etis kita. Pengalaman religius yang disaksikan para pengikut Buddha, Yesus, atau Muhammad bukan hanya membuktikan adanya imperatif etis yang telah tertanam di sana; lebih dari itu, pengalaman itu menghimpun umat ke dalam suatu kisah hidup (*story*) yang lebih luas di mana tersedia suatu visi baru dan inspirasi untuk meraih visi itu. Kisah hidup seseorang menjadi lebih terang dan kuat dalam pengalaman hidup yang lebih luas ini. Jadi, agama bukan hanya membuktikan tetapi juga menciptakan kehidupan etis; agama bukan hanya meyakinkan komitmen etis perorangan, tetapi juga turut mendorong menggairahkan mereka. Oleh karena itu, kalau kita tidak dapat membuat suatu alasan filosofis yang ketat bahwa iman *penting* bagi etika pada umumnya, atau bagi suatu etika dunia pada khususnya, kita mampu menunjukkan bahwa agama sangat *membantu, bernilai, penting* bagi gagasan mengenai suatu etika dunia. Untuk kebanyakan orang, iman membawa perbedaan yang menentukan berkaitan dengan apa yang mereka yakini sebagai visi maupun *bagaimana* mereka bisa mengamalkannya.

Kontribusi agama yang sangat vital, kalau bukan menentukan, terhadap suatu program kepedulian yang etis dan global tergambar dalam dua hal pokok: visi dan energi.

Dalam berbagai simbol dan naratif yang sangat berbeda-beda, agama menawarkan kepada para pengikutnya suatu visi tentang pengharapan – pengharapan bahwa mereka dan dunianya bisa berbeda, bisa mengalami transformasi, bisa menjadi lebih baik. Agama berhadapan dengan dunia apa adanya, mengungkapkan berbagai kekurangannya (penderitaan, ketidakadilan, dosa), serta menyatakan bahwa dunia dan kondisi umat manusia tidak harus mengalami semua hal itu karena bisa berbeda. Ada juga yang berpendapat bahwa semua tradisi religius dikandung dalam konfrontasi dengan "negativitas" dan kemudian dilahirkan dalam keyakinan dan determinasi bahwa hal-hal negatif semacam itu dapat diatasi (Haight 1990, 196; Haight 1994, 243-44). Dalam bab 7, saya akan menunjukkan bahwa berbagai visi religius diilhami bersama secara simpatik dengan harapan

didasarkan pada kenyataan de fakto dari hakikat manusia yang secara esensial antarpersonal, yang olehnya kita merasa saling membutuhkan dan merasa ... adanya suatu kecenderungan saling bersimpati" (Hick 1989, 97-98).

bahwa dunia yang kita alami sebagai dunia di mana individualisme saling bertikai dan mencari kepentingannya sendiri, bisa diubah menjadi dunia yang di dalamnya ada kerja sama mutualistis yang penuh kasih.

Keyakinan religius bahwa visi pengharapan ini bisa terlaksana didorong dan dikuatkan oleh *energi* yang dimiliki agama untuk menjalankan keyakinan itu, menghimpun kita semua untuk tujuan itu, apa pun yang terjadi. Semua agama, dalam berbagai bentuknya yang tak terbatas, membawa *metanoia*, perubahan internal, pencerahan – hasilnya adalah kita bertindak berbeda-beda dan membuat hal-hal yang sebelumnya tidak terbayangkan maupun terlaksana. Kita diberi energi untuk mengejar visi itu, dan energi itulah yang menguatkan kita untuk tetap bertindak walaupun keberhasilan terbatas dan tidak tercapai, bahkan walaupun kesejahteraan atau kehidupan kita sendiri terancam karenanya.

Saya yakin inilah kontribusi dari visi dan energi yang dapat dan harus diberikan agama dalam merumuskan dan menindaklanjuti suatu etika global. Analis politik Richard Falk yakin bahwa kontribusi semacam itu tidak berasal dari sumber-sumber kesadaran pascamodern tertentu. Argumennya adalah bahwa dalam dunia pascamodern, di mana *dekonstruksi* membuka jalan terhadap kerinduan yang kuat namun terkadang sia-sia untuk melakukan *rekonstruksi*, politik harus beraliansi dengan agama, dan agama harus memberi topangan etis kepada politik. "Suatu dasar pemikiran religius memperdalam dan memperluas perjuangan, memungkinkan berbagai bentuk resistensi secara massal yang mendatangkan risiko serta menerima pengorbanan, mendesak agenda struktur yang radikal, tanpa meninggalkan disiplin normatif" (Falk 1988, 387).[29]

---

[29] Ralph Wendell Burhoe dan Donald Campbell menawarkan suatu pandangan yang ilmiah dan biologis mengenai kontribusi penting yang agama dapat berikan untuk meyakinkan kemajuan evolusi. Mereka berpendapat bahwa evolusi biologis, yang sebagian besar dimotori oleh apa yang disebut *"selfish gene"*, dan mencari *"the survival of the fittest"*, telah tiba pada *evolusi kultural*, yang harus dimotori oleh nilai-nilai baru dan mencari *"survival"* dari yang paling kooperatif. Padahal sebelumnya hanya yang kuat yang mampu bertahan – jadi kompetisi dan bahkan agresi secara genetis diprogramkan ke dalam spesis kita – kini, di desa global kita dan dipersenjatai dengan senjata nuklir, hanya yang kooperatif yang mampu bertahan. Dengan kata lain, evolusi harus bergerak maju berdasarkan nilai-nilai baru, bukan berdasarkan kompetisi dan agresi, tetapi berdasarkan mutualitas dan kooperasi. Namun, di mana kita bisa jumpai nilai-nilai baru itu? Bagaimana kita bisa membuat kuantum melompat dari *"nature red in tooth and claw"* ke keprihatinan kultural dengan kasih dan keadilan?

Usulan Küng ini, walaupun barangkali lebih kompleks dari yang diduganya, dan walaupun harus dilaksanakan dengan lebih berhati-hati dalam bentuk yang lebih berbeda dari yang diusulkannya,[30] merupakan pandangan yang akan diterima oleh lebih banyak orang dan bangsa-bangsa di dunia ini. Kita membutuhkan bentuk-bentuk kerja sama etis baru yang bisa dipakai untuk melaksanakan dialog dan konsensus etis yang baru, dan untuk hal inilah, semua agama – secara bersama-sama, bukan sendiri-sendiri – memainkan peranan yang sangat penting.

Bagaimana peranan ini mengundang agama-agama tersebut untuk masuk ke dalam suatu bentuk dialog dan kerja sama yang baru akan dijelaskan dalam bab berikut ini.

Burhoe mencarinya dalam agama dan menyatakan bahwa agama dapat berfungsi sebagai "mata rantai yang hilang antara gen manusia-kera dengan altruisme yang beradab" (Burhoe 1979, 135). Ia berpendapat bahwa hanya tradisi agama bisa memberikan "'gen kultural' dari kasih, persatuan, keadilan, pengorbanan diri yang dibutuhkan untuk mengatasi beban biologis gen kita dan dengan demikian melestarikan evolusi spesies". Dia menambahkan bahwa untuk melakukan hal ini agama harus meninggalkan semua klaim absolut dan kompetitif mereka dan masuk ke suatu dialog dan kerja sama era baru (Burhoe 1976; 1986; Campbell 1976).

Pandangan Burhoe ini mungkin berlebihan, secara biologis maupun agama. Namun, ada dua elemen dalam pandangannya yang tidak bisa ditolak: 1) bahwa agama, di dalam berita asli pendirinya dan di dalam firmannya, terdapat suatu visi bahwa ada suatu kekuatan atau kehadiran yang mempersatukan di dalam alam semesta dan bahwa manusia diminta dan dimampukan untuk hidup dalam persatuan, kasih, dan keadilan; dan 2) bahwa dunia kita kini, yang dilanda berbagai bahaya kebingungan etis, perlu mendengar dan percaya dan bertindak dalam hubungan dengan masalah itu.

[30] Langkah praktis dari pandangan Küng maupun Swidler adalah didirikannya pusat-pusat penelitian dan pertemuan-pertemuan antar-pemimpin agama dan budaya, yang akan merumuskan suatu persetujuan "teoretis" untuk suatu etika dunia di antara agama. Seperti yang dibutuhkan usaha-usaha semacam itu, kalau tidak dilestarikan dan dilaksanakan dalam hubungan terus-menerus dengan usaha yang sama di tingkat bawah (*grassroots*), akan layu tertiup angin pegunungan akademis (*academic mountaintops*).

5

TANGGUNG JAWAB GLOBAL: DASAR BERSAMA BAGI DIALOG ANTAR-AGAMA

Memberikan Prioritas Kepada Praksis dan Suara Para Korban

Berbagai kenyataan dunia yang dibahas dalam bab-bab sebelumnya berfungsi sebagai perimbangan terhadap berbagai keprihatinan dan peringatan yang dijelaskan dalam bab 3. Seperti yang dikatakan para kritikus, kalau memang kepelbagaian merupakan kenyataan dominan dalam dunia pascamodern, maka demikian pula tanggung jawab. Kalau dunia kita ini terdiri dari berbagai budaya dan pandangan yang tidak bisa dipotong-potong menjadi kecil lagi, kita harus menghadapi kenyataan bahwa di dalam dunia yang sama ini juga terdapat berbagai bahaya dan krisis yang lebih hebat dari biasanya yang mengancam kehidupan planet maupun manusia. Oleh karena itu, kita memiliki tanggung jawab untuk berbuat sesuatu terhadap krisis ini. Kedua kenyataan ini – kepelbagaian dan tanggung jawab – harus ditegaskan dan dijadikan semacam keseim-

bangan moral maupun saling pengaruh yang kreatif. Kita tidak bisa menerima tanggung jawab terhadap dunia ini tanpa mengakui dan bergumul dalam berbagai kepelbagaian perspektif tentang apa arti tanggung jawab ini. Tetapi juga – dan ini menurut saya lebih penting – kita tidak bisa membiarkan pengakuan kita atas kepelbagaian ini menjadi suatu pengalihan dari atau halangan untuk menerima tanggung jawab kita.

A. Dominasi Tanggung Jawab Versus Dominasi Kepelbagaian

Dalam upaya menyeimbangkan kepelbagaian religius-kultural dengan tanggung jawab global, menurut saya, kita harus mengakui bahwa keduanya *tidak* memiliki bobot yang sama. Bagi kita tanggung jawab terasa lebih penting; tanggung jawab "lebih nyata", atau lebih mengungkapkan kenyataan daripada kepelbagaian.[1] Oleh karena itu, sambil berusaha sedapat mungkin menghormati kepelbagaian, kita harus mengubahnya dari suatu halangan menjadi suatu sumber bagi tanggung jawab yang benar-benar beragam (*diversified*), komunal, dan dialogis.

Saya mempunyai kesan bahwa para pembela kepelbagaian dan para kritikus terhadap model pluralis yang telah dibahas sebelumnya akan setuju bahwa walaupun kepelbagaian itu dominan, dia tidak bisa menjadi kata akhir. Sesudah para kritikus ini menjelaskan tentang dominasi kepelbagaian, mengidentifikasikan ketaksebandingan, dan mengklaim ketidakmungkinan menemukan suatu "fondasi bersama" atau "dasar bersama", kebanyakan mereka berpendapat, walaupun dengan cara-cara yang berbeda, bahwa *kita masih harus saling bicara*. Apa yang kelihatannya tidak mungkin masih bisa dicari jalan keluarnya. Kebanyakan penganut pascamodernisme dan pascaliberalisme akan setuju bahwa walaupun ada keti-

[1] Mark Taylor setuju bahwa prioritas harus diberikan kepada tanggung jawab daripada kepada kepelbagaian. Menurutnya teologi kini harus mencari keseimbangan antara trilema pascamodern tentang identitas, kepelbagaian, dan emansipasi. Dalam hubungan ini suatu keseimbangan sempurna di antara ketiganya tidak mungkin maupun tidak boleh. Emansipasi akhirnya lebih penting: "Perbedaan [pluralitas] dan berbagai kritik dari yang tertindas [emansipasi] selalu dilihat secara bersama dan tidak bisa dipisahkan. Walaupun tidak terpisahkan, keduanya tidak setara. ... Problematika pluralitas dan emansipasi tidak memiliki kedudukan yang setara" (Mark Taylor 1990, 66). "Menerima pluralitas ... hanya mungkin melalui membatasi hal menerima itu dengan jalan komitmen terhadap emansipasi dari berbagai kelompok yang terdominasi" (Mark Taylor 1990, 56).

daksebandingan dan kesulitan mencari dasar bersama, percakapan yang autentik antar-budaya atau agama bukan hanya baik tetapi juga penting. Mereka masih yakin – atau percaya – bahwa *adalah* mungkin bagi semua yang berbeda-beda perspektifnya untuk bersama menjembatani perbedaan dan partikularitas serta kemudian saling memahami. Kalau kita yakin bahwa ada kehidupan sesudah mati, kita bisa atau harus percaya juga bahwa ada dialog sesudah kepelbagaian.

Dengan kata lain, para kritikus mengakui bahwa harus ada suatu jalan tengah antara modernitas dan pascamodernitas – atau seperti kata David Krieger, "suatu jalan tengah di antara klaim tak berdasar terhadap universalitas sebagai ciri khas modernisme dan pemujaan terhadap pluralisme sebagai ciri khas pascamodernisme" (Krieger 1990, 240). John Cobb, karena kehati-hatiannya dengan mengusulkan agenda bersama atau persyaratan berdialog, mendesak agama-agama mencari jalan tengah di antara "esensialisme" monolitik dan "relativisme konseptual" yang tak terkendali (Cobb 1990, 86). Bahkan William Placher, sesudah mendesak tiap agama memikirkan dirinya sendiri-sendiri, mencoba "menelusuri" sebuah jalan setapak di antara "fideisme" yang mengkungkung kita di dalam lahan kita sendiri-sendiri dan teologi natural yang relativistik yang memungkinkan kita semua menanam tanaman yang sama dalam lahan kita masing-masing (Placher 1989, 61, 106-9). Begitu pula para antropolog budaya yang sudah lama merupakan pembela vokal dari relativisme total, kini sedang mencari jalan tengah yang bukan suatu "jurang relativis yang dalam maupun suatu tempat berlindung absolut" (Mark Taylor 1991, 153; juga Buck 1991). Para pakar ini sedang mencari suatu tujuan yang penting tetapi sukar dipahami sehingga Richard Bernstein mengusulkan agar semua penganut pascamodernisme: bergerak "melampaui objektivisme dan relativisme" (Bernstein 1983)].

Banyak jalan diyakini dan digambarkan oleh para pakar mengenai kemungkinan untuk menerobos dinding ketaksebandingan sehingga memungkinkan dialog autentik antar-budaya atau agama yang berbeda-beda. Menurut saya, semua jalan itu tidak membuktikan klaim mereka bahwa kepelbagaian bisa menjadi bahan dialog; pandangan mereka terdiri terutama dari penegasan dan kepercayaan, *penegasan* bahwa dialog lintas-budaya atau antar-tekstual itu penting dan *percaya* bahwa hal itu mungkin.

Hans-Georg Gadamer, salah seorang guru hermeneutika yang berpengaruh pada zaman kita mengakui bahwa, dari sudut pandang pascamodernisme, pengetahuan adalah penafsiran dan semua penafsiran tergantung pada horison kita masing-masing. Namun, dia berpendapat bahwa berbagai horison berbeda – antara teks dan penafsir, antara satu agama dengan yang lainnya – dapat *difusikan* ke dalam suatu *Horizonverschmelzung:* kalau dunia makna saya terlebur ke dalam dunia makna teks atau agama lain yang sangat berbeda, maka makna kedua-duanya akan menjadi luas. Fusi ini terjadi melalui suatu proses di mana makna mewujudkan diri atau muncul dari teks (atau yang lain) dan *mengklaim* kita. Kalau kita merasa terklaim, kita tahu bahwa fusi sudah terjadi. Tetapi Gadamer tidak mengatakan apa yang menyebabkan fusi ini terjadi. Ada semacam kesatuan sejarah atau kondisi kemanusiaan yang memungkinkan adanya "sejarah yang efektif"; potongan sejarah yang ada dalam teks asing atau budaya asing, bisa berdampak, dan karena itu berakibat, pada potongan sejarah lainnya. Bagi Gadamer, kesatuan sejarah ini "terungkap" dalam fakta bahwa kita memang *membaca* teks lainnya juga atau berkomunikasi antar-budaya (Gadamer 1982; Guarino 1990, 225-28).[2]

Sebagaimana apa yang dimaksud Gadamer dengan fusi horison ini, David Tracy juga melakukan hal sama dengan "imajinasi analogisnya". Seperti yang dialami banyak rekannya di Barat, Tracy sangat terkesan – sering sampai meluap-luap – dengan kepelbagaian. Untuk benar-benar bisa berhubungan dengan yang lainnya, dalam perbedaan masing-masing, kita diperhadapkan dengan suatu misteri yang mengagumkan maupun menakutkan – *mysterium fascinosum et tremendum*. Karena menolak kebanyakan penganut teologi pluralisme agama-agama yang terlalu cepat menerima pihak lain, ia berpendapat bahwa yang lain harus tetap

---

[2] Kalau gambaran Gadamer tentang horizon yang terlebur itu agak tenang saja, gambaran Rolston yang "lebih keras" mungkin lebih bermanfaat." "Mungkin cara terbaik menjelaskan hal ini adalah bahwa walaupun kita tidak bisa keluar dari sistem kita masing-masing, apa yang ada di luar sistem kita tidak mungkin menghantam kita cukup keras sehingga terjadi benjolan pada sistem kita" (Rolston 1985, 244). Joseph van Beeck berusaha memahami pandangan Gadamer tentang fusi berbagai horizon ini dalam suatu tatanan alamiah yang kita kenal, sesuatu yang menyatakan bahwa "dunia dan manusia pada dasarnya berinteligensia dan kita sebagai manusia bersatu, paling kurang dalam arti bahwa kita mengakui bahwa kita dibekali secara esensial untuk berkomunikasi secara intelijen dan interpretatif, yang dapat mengarah pada pertumbuhan dalam pemahaman tentang kebenaran bersama secara partisipatif" (van Beeck 1991, 557).

lain sehingga bisa secara penuh dikagumi dan ditakuti. Dengan demikian komunikasi bisa terjadi, dinding ketaksebandingan menjadi jalan untuk berkomunikasi. Yang lain menjadi, bukan familiar atau teman lama, tetapi *yang mungkin* dan yang menuntun kepada berbagai horison baru. Kalau kita membuka jalan untuk berdialog, kalau kita membuka diri kita terhadap keberlainan yang sejati (*genuine otherness*) dari orang lain,

> kita mencatat bahwa melayani orang lain sebagai orang lain, yang berbeda sebagai yang berbeda, adalah juga memahami bahwa yang berbeda itu *mungkin*. Mengakui kemungkinan demikian adalah memahami kesamaan dari apa yang kita telah alami atau mengerti. Tetapi kesamaan di sini berarti kesamaan-dalam-perbedaan, yaitu analogi. Imajinasi yang dipakai untuk perjumpaan semacam itu adalah imajinasi analogis. ... Kalau kita bisa berbicara dengan teks mereka [teks dari agama dan budaya lain], kita bisa memahami mengapa keberlainan dan perbedaan jarang menjadi serupa atau bahkan sama. Keberlainan dan perbedaan bisa menjadi kemungkinan sejati: yang lain, yang berbeda menjadi yang mungkin (Tracy 1987a, 20-21).

Tracy berusaha menjembatani jurang ketaksebandingan antar-budaya seperti yang dilakukan para teolog Katolik Roma yang secara tradisional berusaha menjembatani ketaksebandingan antara yang Ilahi (*the Divine*) dan yang fana (*the finite*): melalui analogi. Para teolog sudah mengakui – percaya – bahwa ada suatu *analogia entis*, suatu analogi keberadaan antara Allah dan kita di mana kita bisa menemukan di dalam diri kita dan hakikat kita yang dapat memantulkan dan mencerminkan, secara simpatik, hakikat Allah sebagai yang lain yang tak terbatas (*totaliter aliter*). Tracy percaya bahwa ada suatu "analogi budaya" atau "analogi kemanusiaan" yang memungkinkan adanya hubungan pemahaman di antara perspektif budaya dan agama yang sama sekali lain (*totaliter aliter*) dari yang kita miliki. Bahwa dasar untuk analogi seperti itu memang ada tidak dapat dipastikan. Hal ini harus diyakini dan kemudian dirasakan dalam tindakan dialog.

Gambaran filosofis-hermeneutis dari Tracy tentang imajinasi analogis ini sesuai dengan gambaran Mark Kline Taylor tentang bagaimana antropolog budaya berupaya menemukan atau menciptakan "kekaburan antarkultural" (*intercultural liminality*). Inilah "dasar bersama" yang maya antara budaya dan agama. Dasar ini tidak ada sebelumnya dan karena itu harus ditemukan atau diciptakan bersama, oleh kedua pihak, dan harus dimiliki

kedua pihak. Agar bisa terjadi, kedua pihak harus saling terbuka dalam sikap bertanya dan mencari, mereka harus bersedia berubah dan beralih dari tempat mereka semula, dan mereka harus membuat upaya untuk saling memasuki dunia mereka sedapat mungkin. Dengan sikap dan upaya demikian, "dasar bersama yang masih goyah" bisa terbentuk. Walaupun akan selalu "rawan dan tipis", walaupun akan selalu "putus" dan membutuhkan "perbaikan dan penilaian ulang", dasar ini bisa menyediakan cukup tempat bagi kedua pihak untuk berdiri, saling mendengar, saling belajar, dan saling menantang (Mark Taylor 1991, 153; Rabinow 1979).

Pengakuan bahwa dasar bersama semacam itu merupakan hal yang mungkin, diakui juga oleh ahli bahasa yang pandanganya banyak dipakai orang lain untuk membangun dinding-dinding linguistik dan kultural yang tak-terbandingkan. Ludwig Wittgenstein mengingatkan kita bahwa setiap bahasa berbeda dan hanya bisa dinilai oleh aturan "mainnya" sendiri. Masalah yang terdapat dalam semua upaya untuk mengemban wacana lintas-budaya atau percakapan global adalah bahwa satu permainan bahasa selalu mendengar dan menilai permainan bahasa-bahasa lainnya menurut aturan mainnya sendiri. Setiap bahasa merupakan dunia bagi dirinya sendiri.

Wittgenstein membahas permainan-permainan bahasa ini dan dunianya masing-masing lebih banyak dari yang diketahui. Tanpa mengembangkan konsekuensi atau tuntutan dari apa yang dibahasnya, ia berpendapat bahwa permainan-permainan bahasa bukan "sistem tertutup". Nyatanya, dalam pemikirannya yang terakhir, ia mengakui ketidakmungkinan dan bahaya dari bahasa-bahasa pribadi. Kalau dalam setiap permainan bahasa kita harus berfungsi sesuai dengan aturan-aturan permainannya, kita masih harus mampu mengubah dan kemudian mengubah aturan-aturan itu. Tetapi itu tidak mungkin dilaksanakan di dalam aturan kita sendiri. Kemungkinan satu-satunya untuk menguji kehebatan, atau "rasionalitas", permainan bahasa kita adalah membuka diri terhadap "rasionalitas lain" dari permainan bahasa yang lain. Bagi Wittgenstein, berbagai permainan bahasa bukan hanya bisa tetapi juga harus tumpang

tindih. Ia mengakui, atau setidaknya mengandaikan, suatu dasar bersama di mana tumpang tindih atau dialog antar-permainan dapat terjadi.[3]

Berbagai wawasan dan kesimpulan pemikiran Wittgenstein yang kemudian dipengaruhi oleh suatu analogi dari pengalaman yang biasa: kita bisa belajar berbicara berbagai bahasa lain di samping bahasa ibu kita. Walaupun sangat tidak mungkin kita dapat berbicara dalam bahasa asing sebaik dalam bahasa sendiri, walaupun kita tidak dapat memakai bahasa asing sampai tingkat kefasihan total sehingga memungkinkan kita merasakan arti sebuah kata dalam konteks khusus, kita masih bisa mendalami alam bahasa lain sehingga kita tidak usah menerjemahkan pemikiran kita ke dalamnya, tetapi bisa berpikir dan merasa dalam dan melalui bahasa itu. Kita bisa mencapai titik di mana berbicara dan memahami suatu bahasa asing memungkinkan kita menemukan, dan merasa nyaman, berada dalam budaya asing itu. Kenyataannya, dunia kita kini sudah sedemikian rupa sehingga untuk hidup enak dan menguntungkan, kita harus menguasai banyak bahasa. "Katolisitas dan oikumenisitas sejati merupakan kemampuan seseorang untuk menguasai atau setidaknya memahami berbagai bahasa selain bahasanya sendiri" (Pieris 1989, 299).[4] Kita tidak terperangkap dalam bahasa kita sendiri-sendiri, kita tidak terperangkap dalam budaya dan agama kita sendiri-sendiri. Jembatan komunikasi dapat dibangun melintasi jurang kepelbagaian.

Tetapi semua jembatan ini dibuat dari apa? Apa yang memungkinkan jembatan ini dibuat? Seperti yang dibahas dalam bab 3, para kritikus pluralisme – mereka yang disebut "fundamentalis pascamodern" – sangat teguh berpegang pada ketidakmungkinan untuk membangun dasar komunikasi lintas-budaya yang sejati apa pun. Kini kita mendengar suara pascamodernis lainnya yang mengakui pentingnya dan oleh karena itu, *kemungkinan diadakan dialog*. *Kepentingan* itu sudah jelas. Tetapi bagaimana menjelaskan *kemungkinannya*? Seperti yang saya usulkan di atas, di

---

[3] Inilah yang dibahas Wittgenstein dalam bukunya *Philosophical Investigations* (1958). Lihat *review* dan penafsiran David Krieger tentang pemikiran Wittgenstein (Krieger 1991, 102-32); William Placher secara esensial setuju dengan Krieger (lih. Placher 1989, 65).

[4] Pieris terus mendesak bahwa orang Kristen khususnya terpanggil untuk menjadi multilinguis. "Kewajiban untuk memahami bahasa yang dipakai Roh Kudus dalam komunitas-iman sesama bukanlah suatu kemewahan akademis yang dimiliki para pakar tetapi suatu imperatif pneumatologis yang ada dalam hakikat *koinonia* kristiani, yang implikasinya adalah bahwa tidak ada satu bahasa pun, juga bukan bahasa kristiani, bisa dipakai untuk mengungkapkan totalitas karya Roh Kudus yang liberatif" (Pieris 1989, 199).

sinilah tempat mereka semua melalukan tindakan iman atau kepercayaan. Mereka mengimani atau percaya, setidaknya secara implisit, bahwa ada sesuatu yang membuka jalan bagi "berbagai kondisi untuk terjadinya kemungkinan" wacana antar-agama yang sejati.

Kalau kita mencoba menamakan atau menggambarkan "sesuatu" ini, barangkali pandangan Panikkar tentang *Pneuma* atau Roh dapat membantu memberikan fokus. Setelah begitu berapi-api mengingatkan bahwa *pluralitas* adalah suatu kenyataan yang tidak bisa dikungkung dalam sistem pluralisme dan bahwa perbedaan-perbedaan yang tak-terbandingkan antar-agama tidak bisa dihilangkan, Panikkar menegaskan bahwa harus ada *sesuatu* yang menghubungkan celah-celah yang ada di antara berbagai agama sehingga terjadi semacam kesatuan atau keterhubungan (*connectedness*). Sesuatu ini melampaui akal kita. Kita tidak bisa membuktikan keberadaannya atau mengendalikannya. Namun, kita harus percaya melalui suatu "keyakinan kosmis" dan membiarkannya mengarahkan kita ke mana ia pergi. Kita tidak bisa "memisah-misahkan kesadaran manusiawi tertinggi ke dalam bagian-bagian yang tak terhubungkan. Pada tingkat doktrinal dan bahkan intelektual, semua sistem mungkin tidak cocok, agama-agama mungkin tak-terbandingkan, tetapi bukan hanya dengan roti saja, bukan hanya dengan *logos* saja, Manusia hidup. Ada juga Roh yang menghidupkan Manusia – dan alam semesta" (Panikkar 1990, 122). Siapa saja yang mencoba tugas rumit tentang dialog antar-agama atau antar-budaya ini harus percaya kepada Roh ini – dihidupkan oleh Roh – Roh yang menaungi jurang kepelbagaian dan menjadikannya kreatif. Dalam isitilah Tracy, karena Roh inilah, yang sangat berbeda *bisa* menjadi sangat mungkin.

Di samping menegaskan perlunya dan kemungkinan melintasi perbedaan agar tecipta komunikasi, para kritikus pendekatan pluralis terhadap agama-agama lain juga mengajukan berbagai rekomendasi tentang bagaimana kita bisa berkomunikasi. Walaupun mereka menghindar membicarakan suatu dasar atau prakondisi bersama untuk berdialog, mereka mengemukakan sesuatu yang bisa menjadi aturan atau pedoman dasar yang perlu untuk menciptakan percakapan apa saja. Tracy menawarkan suatu rincian pedoman yang sulit ditolak: kecuali kita siap untuk berbicara secara jujur, mendengar dengan rendah hati, dan siap mengubah pikiran kita, tidak ada percakapan sejati yang terjadi. Dialog membutuhkan: "a) hormat terhadap

diri sendiri (termasuk menghormati tradisi seseorang); b) membuka diri untuk melihat yang lain sebagai yang lain; c) dan kesediaan untuk menerima segala risiko sebagai akibat dari bertanya jawab dan menyelidiki yang membentuk dialog itu sendiri" (Tracy 1990a, 73).

John Cobb, yang mencaci para pluralis karena menyusun suatu isi atau proses normatif untuk berdialog, memang mengakui bahwa semacam persetujuan umum dan normatif harus diterima sebelum dialog dimulai. Ia mengusulkan suatu "norma objektif yang relatif" yang dapat dan harus diterima oleh para peserta dialog: mereka harus mengakui bahwa kebenaran itu lebih luas daripada apa yang mereka yakini melalui agama mereka sendiri-sendiri dan bahwa mereka mampu melihat sesuatu dari kebenaran yang luas ini dengan cara berdialog dengan orang lain. Umat beragama yang serius dengan masalah dialog harus menegaskan "keyakinan bahwa ada lebih banyak kebenaran dan kebijaksanaan daripada yang terdapat di dalam tradisi sendiri-sendiri" dan karena itu mereka harus mengakui "bahwa suatu tradisi yang setia pada masa lampaunya bisa diperkaya dan ditransformasikan dalam interaksinya dengan berbagai tradisi lainnya". Kalau mereka tidak mengakui kemungkinan ini, mereka tidak bisa berdialog (Cobb 1990, 86-87). Bahkan William Placher, setelah mendesak bahwa kita tidak bisa memaksakan aturan atau menentukan agenda dialog, mengakui bahwa jika para peserta tidak mengakui bahwa mereka bisa saja salah dan orang lain benar dan bahwa karena itu ada sesuatu yang penting yang bisa dipelajari dari orang lain, dialog tidak akan terarah (Placher 1989, 147-48).

Ketika seseorang mundur dari berbagai versi tentang sikap yang dibutuhkan untuk berdialog dengan orang lain, sikap-sikap itu kedengarannya sama persis dengan apa yang dinamakan Habermas komponen penting untuk "suatu situasi perbincangan ideal" – sikap atau kondisi yang kita setujui tiap kali kita sungguh-sungguh mencoba berbicara dengan orang lain: bahwa semua bisa mengutarakan pandangannya, bahwa semua terbuka terhadap apa yang dikatakan kepada mereka, bahwa semua berupaya untuk meyakinkan melalui persuasi bukan kekerasan. Persetujuan tentang pedoman semacam itu sebelum dialog berlangsung mungkin bukan merupakan dasar bersama untuk melakukan percakapan, tetapi tanpa menyetujui pedoman seperti itu, dasar bersama apa pun yang mungkin ada tidak dapat ditemukan.

Tanggung Jawab Global: Bahan Baku bagi Dasar Bersama untuk Dialog

Kita telah melihat bahwa banyak orang telah terpukul oleh angin pascamodernitas yang beragam tetapi mereka menentang angin itu dan terus mendesak, atau percaya pada, kebutuhan dan kemungkinan untuk berdialog. Mereka telah mengusulkan berbagai macam dasar yang teguh dan meyakinkan. Suatu "fusi berbagai horison" dapat terjadi; kita dapat mengandalkan suatu "imajinasi analogis" suatu "dasar bersama yang goyah" di antara berbagai budaya dapat ditemukan atau diciptakan; kita dapat belajar berbicara dalam budaya dan agama lain; ada Roh universal atau sejarah universal yang membuat semuanya mungkin. Orang-orang semacam itu, yang berhati-hati karena pandangan pascamodernitas namun meyakini dialog, harus mencari mitra yang penting dan mungkin menentukan di antara mereka yang, seperti saya, mengusulkan suatu model yang pluralistik dan bertanggung jawab secara global bagi dialog antar-agama.

Suatu tanggung jawab global bagi *soteria* – demi kesejahteraan Bumi dan segala isinya yang terancam – bisa memberikan kerangka kerja, isi, motivasi, kekuatan, dan berbagai petunjuk untuk dialog antar-agama yang mampu mengarahkan suatu perjalanan antara Scylla dari satu kebenaran absolut yang universal dan Charybdis dari berbagai kebenaran yang berbeda-beda. Kalau kini orang sedang mencari sesuatu yang bisa menjadi dasar kepercayaan mereka bagi kemungkinan dialog yang autentik dan yang akan mengarahkan upaya mereka dalam membuat kemungkinan ini menjadi kenyataan, saya kira mereka dapat menemukannya di sini: suatu tanggung jawab global terhadap kesejahteraan manusia dan ekologi.

Karena keprihatinan semacam itu terhadap *soteria* menciptakan *solidaritas* secara alamiah dan otomatis, maka keprihatinan tersebut memberikan motivasi dan komitmen terhadap tugas dialog antar-agama. Seperti dijelaskan di atas, baik William Placher maupun John Cobb mengakui bahwa salah satu prasyarat dasar bagi hubungan antar-agama apa pun adalah bahwa semua umat beragama harus mengakui perlunya dan nilai dari dialog itu. Walaupun Placher dan Cobb melihat kebutuhan itu jelas terdapat dan berpusat dalam tradisi Kristen, mereka juga berpendapat bahwa "agama-agama lain bisa mempunyai pertimbangan-pertimbangan mereka sendiri untuk terlibat dalam dialog" (Placher 1989, 117). Tetapi

apakah mereka yakin? Apakah di dalam kepercayaan dan pandangan dunia *semua* agama terdapat pengakuan mengenai perlunya untuk berdialog dengan tradisi-tradisi lain? Apakah semua umat Kristen juga demikian? Ada banyak indikasi yang menunjukkan hal sebaliknya.[5]

Di sinilah manfaat tanggung jawab global bagi penderitaan manusia dan ekologi itu. Tanggung jawab ini dapat memberikan, dari suatu sumber bersama di luar tradisi, motivasi untuk mendorong kebutuhan untuk berdialog yang diakui secara global. Umat dari semua tradisi agama *bisa* (saya tidak mengatakan *pasti*) melihat, merasakan, dan menanggapi berbagai krisis yang melanda Bumi kita; dari pengakuan ini *bisa* diambil kesimpulan bahwa agama harus menanggapi krisis tersebut. Rasa solidaritas merupakan undangan untuk berinteraksi dan berdialog.

Solidaritas dan tanggung jawab global bisa juga membantu para peserta dialog untuk menjawab salah satu pertanyaan penting yang mereka hadapi: dari mana harus mulai. Atau, seperti kata Heidegger, bagaimana bisa masuk ke lingkaran hermeneutis. Kalau setiap tindak pemahaman adalah suatu lingkaran pertanyaan dan jawaban, pra-pemahaman dan data baru, horison Anda dan horison kami, di bagian lingkaran manakah kita bisa berdialog. Bagaimana kita bisa mulai tanpa merasa yang satu lebih berhak dari yang lain? Sekali lagi, saya kira pendekatan dialog yang soteriosentris atau yang bertanggung jawab secara global bisa membantu. Titik berangkat kita tidak melekat dalam perspektif unik dari salah satu tradisi; artinya, dialog tidak dimulai dengan melihat *ke dalam* berbagai tradisi, tetapi dengan melampaui tradisi-tradisi tersebut masuk ke dalam api penderitaan manusia dan bumi ini yang sedang membara di sekitar kita.

Inilah jutaan suara orang-orang yang sebagian besar berada di luar lingkungan resmi agama dan yang tidak pernah menghadiri konferensi internasional antar-agama, yang mengimbau umat beragama dan memberi isyarat untuk bertindak dan berbicara bersama dalam menyembuhkan luka-luka dunia ini. Justru para korban penderitaan inilah, seperti yang akan saya jelaskan di bawah, yang sebenarnya memiliki suara "utama" atau "istimewa" untuk didengar dalam dialog dan bukan agama

[5] Placher sendiri, dalam konteks berbeda, mengakui bahwa tidak tepat mengharapkan semua agama meyakini nilai budaya Barat yang menonjolkan keterbukaan dan kesediaan untuk bertemu (Placher 1989, 147).

mapan apa pun. Justru para korban penderitaan inilah yang mulai memutar lingkaran hermeneutis.

Mereka terus memutarnya dengan memberikan isi yang jelas dan teratur (bukan dengan jalan menyingkirkan isi yang lain tetapi dengan suatu pendekatan terhadap isi dari yang lain sehingga menjadi bagian dalam dialog). *Soteria* atau tanggung jawab global atas kesejahteraan manusia dan ekologi bisa memberikan isi yang jelas dan menjanjikan terhadap konsep Gadamer yang abstrak tentang "sejarah yang efektif", yang memungkinkan berbagai horison berbeda-beda untuk berfusi; sejarah yang menerima dampak dari tanggung jawab hermeneutis ini adalah sejarah perjuangan kita untuk melindungi dan memelihara serta mempertahankan kehidupan – dan dengan demikian memungkinkan sejarah itu terus berjalan. Di sinilah, di dalam pergumulan kita bersama mengenai berbagai masalah konkret dan praktis menyangkut kemiskinan, ketidakadilan, dan kebijakan ekologis, berbagai horison kita secara efektif dan bermanfaat akan mengalami fusi. Seperti yang akan saya jelaskan dalam bab 8, kalau berbagai horison religius kita bisa berfusi dalam masalah-masalah praktis ini, sangat mungkin mereka juga berfusi dalam masalah-masalah lain yang lebih teologis atau imaniah.

Dalam metode Tracy yang memakai imajinasi analogis dalam dialog, komitmen bersama atas pembebasan dan kesejahteraan manusia serta lingkungan bisa menjadi bahan baku untuk imajinasi analogis tersebut. Di sini, dalam upaya bersama menyikapi para korban dan mengatasi ketidakadilan yang menyiksa mereka, kita bisa menemukan secara cepat dan praktis bagaimana pandangan berbeda dari orang lain tentang perdamaian dan kesejahteraaan bisa menjadi suatu kemungkinan bagi kita. Keprihatinan bersama kita atas penderitaan para korban membuat kita sensitif terhadap sejumlah cara berbeda dalam menangani proses viktimisasi mereka; kita terbuka terhadap semua cara, karena yang penting bagi kita adalah bukan mempertahankan cara kita tetapi menghilangkan penderitaan mereka. Jadi, misalnya, dalam dialog yang soteriosentris, imajinasi analogis kita bisa diperluas dan diperkaya ketika kita bersaksi bagaimana pandangan Buddhis tentang kehampaan yang begitu *berbeda* bisa menjadi suatu cara yang *mungkin* untuk mengasihi dan menyikapi planet yang mengalami viktimasi ini. Dengan menyikapi dan dirangsang

oleh berbagai realitas penderitaan, imajinasi analogis dapat lebih bermanfaat daripada yang kita bayangkan!

Suatu tanggung jawab global yang soteriosentris bisa memberikan kejelasan dan kekuatan terhadap pandangan Panikkar tentang citra *Pneuma* atau Roh yang di dalamnya kita harus memiliki "rasa percaya diri kosmis" kalau kita mau percaya bahwa berbagai perbedaan yang tak terhapuskan ini merupakan bahan yang dengannya kita bisa dan harus membangun komunikasi ketimbang pemisahan. Kita bisa melihat tanda-tanda yang diberikan Roh ini dan merasakan kuasa kehadiran-Nya melalui berbagai krisis dunia yang memanggil kita untuk menjalankan tanggung jawab global kita. Keyakinan kita bahwa Roh ini nyata dan universal tidak sia-sia atau secara empiris tidak dapat dibuktikan. Justru kita bisa mendengar apa yang dikatakan Roh ini dengan satu suara yang melampaui berbagai perbedaan budaya kita dan memanggil kita untuk bersatu, baik dalam penegasan kita terhadap kekhususan kita masing-masing maupun kesediaan kita untuk membuka diri terhadap yang lain dalam usaha mengatasi penderitaan manusia dan ekologi yang kita hadapi bersama. Penderitaan universal ini telah membuat suara Roh menjadi universal. Karena kita bisa mendengar desakan Roh dalam teriakan para korban, kita dapat mengatakan, "aku tahu kepada siapa aku percaya" (2 Tim. 1:12).

Tetapi memaklumkan tentang adanya Roh universal yang memungkinkan dialog bukanlah memaklumkan suatu dasar universal yang dapat dilihat dan dipahami semua peserta. Roh ini bukan pembawa berbagai kebenaran absolut dan universal yang bisa dijadikan dasar konkret dan kokoh untuk usaha bersama mencari kebenaran. Dalam mengusulkan metafor tentang Roh universal yang memanggil kita melalui para korban penderitaan dunia ini, saya tidak mengusulkan suatu kebenaran tunggal yang pada akhirnya kita setujui bersama atau suatu dasar universal yang di atasnya kita dapat membangun suatu tata dunia baru. Agaknya, saya mengusulkan suatu *proses*, suatu cara menjadi bersama dan bertindak bersama di mana komunitas yang berkomunikasi dapat dimulai dan diteruskan, tetapi tidak pernah selesai. Ini merupakan suatu proses di mana kita menanggapi berbagai masalah atau keprihatinan yang dikenal bersama sebagai universal; semua ini kemudian memberikan inspirasi

dan data yang bisa dipakai untuk bertindak dan berembuk bersama sehingga terciptalah suatu komunitas yang lebih luas.

Kebenaran yang ditemukan tidak merupakan suatu pernyataan proporsional yang akan kita semua yakini; tampaknya ini akan merupakan suatu cara untuk menjadi bersama di mana kita menemukan bahwa kita memang bisa bergerak di antara dunia satu sama lain dalam upaya meningkatkan kesejahteraan seluruh dunia. Dalam kata-kata dan citra yang dibangun Krieger, "'benar' dalam pengertian ini lebih merupakan sesuatu yang kita tahu daripada yang kita lakukan. Jadi, kebenaran di sini lebih dilihat sebagai suatu proposisi daripada suatu bentuk kehidupan, suatu bentuk kehidupan global, terlepas dari besarnya konsensus yang mendukungnya. Hal ini dapat disebut sebagai 'solidaritas kosmoteandrik'" (Krieger 1990, 231). Solidaritas ini menghubungkan kosmos, kemanusiaan, dan keilahian dalam suatu mutualitas dan kesalingterhubungan di mana kita semua bertanggung jawab terhadap kesejahteraan satu sama lain. Solidaritas semacam ini hanya dapat diyakini atas dasar percaya kepada Roh universal – atau kepada sesuatu yang memberikan identitas kita, namun menghimpun kita dalam kesatuan, dan memanggil kita untuk saling melayani. Jadi, Roh bukanlah suatu dasar tetapi suatu kesalingterhubungan yang memupuk persatuan melalui partikularitas, dalam kasih bersama.

B. Kedudukan Penting Praktik Pembebasan dalam Dialog Antar-Agama

Melaksanakan suatu dialog antar-agama yang soteriosentris yang memiliki tanggung jawab global sebagai konteksnya, titik berangkatnya, dan tujuannya adalah mengusulkan suatu bentuk dialog di mana *praksis* memainkan peranan penting. Seperti yang dijelaskan dalam bab 8, saya mendesak suatu dialog di mana umat dari berbagai agama yang berbeda tidak bisa berbicara secara religius atau teologis kecuali dalam praktik mereka juga (dan ini yang terutama) bertindak bersama demi kesejahteraan dunia ini. Tekanan pada praksis tidak mengurangi faktor penting lainnya dalam upaya untuk saling berbicara dan memahami – seperti studi, doa, dan kegiatan ritual bersama. Namun, yang dimaksud *adalah* kalau faktor-faktor lainnya

ini tidak dicampur dengan praksis tanggung jawab global, mereka menjadi tidak efektif atau tidak seefektif yang seharusnya.

1. Kelahiran Kembali Filsafat Praktis

Saya kira, mengusulkan praksis sebagai komponen penting, bahkan utama, untuk dialog bukanlah hal yang baru atau aneh. Praksis merefleksikan epistemologi – suatu model yang kita kenal – yang di Barat sudah kuno maupun dibarui kembali. Aristoteles mengenalnya, dan para filsuf kontemporer menggunakannya kembali. Kebenaran, khususnya kebenaran yang sangat kita perlukan, selalu praktis; ia berhubungan erat dengan pergumulan hidup kita, bagaimana kita hidup dan mengapa. Oleh karena itu, usaha kita mencari, mengenal, dan membenarkan kebenaran dirangsang dan dituntun oleh masalah-masalah praktis. Menurut Aristoteles, antena yang sangat sensitif untuk mengetahui kebenaran bukanlah intelijensi tetapi *phronesis* – kebijaksanaan praktis untuk mengetahui bahwa sesuatu itu "benar" karena akibat "baik" yang diberikannya terhadap kehidupan; kebijaksanaan praktis semacam itu jelas berakar dan ditopang oleh kehidupan moral. Kalau yang "benar" itu yang "baik", maka yang benar adalah yang dibuat orang baik. Jadi, kebenaran dihayati dan terhayati oleh kebijaksanaan praktis dari orang yang baik.[6]

Pengakuan terhadap kebijaksanaan atau pemikiran praktis ini merupakan benang merah, terkadang dalam berbagai warna atau susunan lain, yang terbentang melintasi berbagai upaya para filsuf kontemporer yang bergumul dengan pertanyaan bagaimana kita bisa mengetahui yang benar dan yang baik. Dengan demikian, belakangan ini telah terjadi "kelahiran kembali" filsafat praktis.

> Merupakan suatu konsekuensi mengambil semua teologi di bawah ini sebagai konklusi logis mereka: Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, and Jürgen Habermas; pragmatisme William James dan John Dewey; dan neopragmatisme dari Richard Bernstein dan Richard Rorty. ... Terlepas dari perbedaan di antara mereka, para pemikir ini mempunyai satu gagasan fundamental yang sama, yaitu bahwa pemikiran praktis adalah pusat pemi-

---

[6] Lihat *Nichomachean Ethics*, Buku 2-5.

> kiran manusia dan bahwa pemikiran teoretis dan teknis merupakan abstraksi dari pemikiran praktis (Browning 1991, 8).[7]

Peran kunci yang dimainkan pemikiran praktis atau perhatian kepada praktis dalam hermeneutika Gadamer terkadang tidak dihiraukan. Mengikuti cara berpikir Aristoteles, Gadamer mengakui bahwa "aplikasi", atau perhatian terhadap arti penting kebenaran yang praktis dan nyata adalah sesuatu yang bukan hanya mungkin ada setelah kita memiliki kejelasan tentang apa itu benar. Justru, hal itu sudah ada sejak semula. "Aplikasi bukanlah suatu bagian rinci maupun suatu bagian berkala dari fenomena pemahaman, tetapi menentukannya secara bersama sebagai suatu keseluruhan sejak semula" (Gadamer 1982, 289). Dengan kata lain, proses pemahaman dituntun sejak semula oleh berbagai pertanyaan tentang apa yang kita perbuat atau apa yang harus kita perbuat; setiap "perbuatan" atau "praksis" itu "sarat-teori" – artinya memiliki atau membutuhkan semacam teori atau penjelasan filosofis. Upaya mencari kebenaran berada di antara kedua realitas ini – *praksis* dan *teori* yang dituntut atau yang dijelaskannya. Malah definisi praksis yang ketat selalu melibatkan semacam teori: kita bertindak, yang mengharuskan kita berpikir tentang tindakan kita itu, yang kemudian membuka kemungkinan untuk tindakan berikutnya, yang menuntut refleksi selanjutnya. Keduanya jalan bersama-sama, tetapi tindakan itulah yang berperan utama. Dengan begitu, "aplikasi untuk praktik bukanlah suatu tindakan yang mengikuti pemahaman. Ia menuntun proses penafsiran sejak semula, terkadang melalui cara yang halus dan tidak terlihat" (Browning 1991, 39).

Praksis memainkan peranan sangat penting dalam menghadapi dilema pascamodern yang terkadang digambarkan sebagai "kecemasan Cartesian". Kecemasan ini adalah akibat dari, pertama, perasaan kebutuhan untuk mendasarkan hidup kita pada kebenaran dan, kedua, dari pengakuan pascamodern bahwa semua kebenaran itu relatif dan karena itu dapat dipertanyakan. Kita terjebak dalam lingkaran setan hermeneutis; penafsiran tidak pernah berakhir, karena setiap kali kita meyakini sesuatu sebagai benar, kita diingatkan oleh pascamodernisme bahwa keyakinan itu hanya suatu konsepsi kultural yang terbatas atau bahwa ada ber-

---

[7] "Ungkapan *filsafat praktis* mengacu kepada sekelompok posisi filosofis yang menekankan pentingnya kebijakan praktis atau *phronesis* yang kontras dengan pemikiran teoretis (*theoria*) atau pemikiran teknis (*techne*)" (Browning 1991, 34).

bagai konsepsi yang harus juga kita teliti, atau bahwa barangkali pandangan kita itu suatu manipulasi terhadap yang lainnya. Jadi, lingkaran terus berputar.

Kebijaksanaan praktis dapat membantu kita, tidak untuk meninggalkan lingkaran, tetapi untuk menghentikannya cukup lama agar kita bisa merumuskan penegasan-penegasan yang nyata. Pemikiran praktis menjelaskan apa yang telah kita pahami – bahwa kebenaran berhubungan dengan tindakan, bahwa tindakan menuntun kita menuju kebenaran. Lebih sederhana dan praktis lagi, ada berbagai keputusan yang harus dibuat, ada sejumlah proyek yang harus dilaksanakan, ada berbagai realitas dalam hidup kita dan dunia ini yang harus disapa dan diubah. Tuntutan-tuntutan praktis ini akan memungkinkan kita memahami atau merasakan berbagai kebenaran atau "teori" yang diperlukan untuk mendasari dan menuntun semua tindakan ini. Oleh karena itu, praksis menuntut kita untuk melakukan penilaian atas kebenaran maupun memberikan terang dan kesadaran untuk melaksanakan semua penilaian itu. Kebenaran bahwa praksis memungkinkan kita untuk membuat ketegasan tidaklah merupakan suatu kebenaran yang absolut dan definitif yang bisa mengeluarkan kita dari lingkaran hermeneutik; tidak, kita akan mengakui bahwa hal itu merupakan hal yang relatif, singular, berbahaya. Namun, kita juga tahu bahwa kita dapat menegaskan kebenaran itu dan bertindak berdasarkannya – dengan suatu penegasan dan tindakan yang setegas penegasan dan tindakan itu terbuka terhadap kritik dan klarifikasi.[8]

Saya kira kita tidak terlalu menyederhanakan wawasan filsafat praktis ini kalau kita meringkaskan menjadi sesuatu yang kedengarannya terkesan klise: kita mengetahui kebenaran dengan jalan melakukannya. Pengandaian dari pernyataan gamblang semacam ini, saya kira, adalah pengandaian yang diterima kebanyakan orang: hakikat kebenaran adalah transformatif, terutama kebenaran religius. Kebenaran tidak dimaksudkan untuk tetap tinggal dalam pikiran kita, bukan juga melulu hasil pikiran kita. Kebenaran harus dihayati, yang artinya tangan bersama kepala

[8] "Praksis, secara positif dijelaskan sebagai realisasi bahwa manusia membuat sejarah, dan secara negatif sebagai realisasi bahwa manusia tidak bisa bergantung pada kebenaran universal yang ahistoris untuk menuntun hidupnya. Beberapa tahun belakangan ini kita memahami praksis sebagai dasariah, mengakui kritik ideologi, relativisme, dan pluralisme yang menarik bagi praksis untuk merumuskan kriteria dari refleksi maupun aksi" (Chopp 1986, 36-37).

kita berhubungan dengan realisasi dan penemuan dari apa itu yang benar. Jadi, pernyataan Gustavo Gutiérrez tidak terlalu kedengaran ekstrem seperti yang disangka: "Pengetahuan berhubungan erat dengan transformasi. Kita mengenal sejarah ... dalam proses mentransformasikan dirinya maupun kita sendiri. Seperti kata Vico, kita hanya sungguh-sungguh mengetahui apa yang kita buat" (dikutip dari Gutiérrez 1979, 18-19). Atau dalam apa yang disarikan Dermot Lane: "Pengetahuan dan kebenaran diberikan kepada kita dalam pengalaman mengubah dunia. ... Pengetahuan dan kebenaran disampaikan dalam jalinan dengan aksi dan kinerja" (Lane 1984, 2-3).[9]

Oleh karena itu, ketika para teolog dan filsuf agama mengagumi hakikat mistik dari kebenaran – yaitu, bahwa kita mengenal kebenaran melalui *manifestasi*nya yang autentik kepada kita dalam berbagai pengalaman khusus atau dalam perjumpaan kita dengan berbagai teks klasik – para teolog dan filsuf itu juga harus mengingat bahwa kebenaran juga dikenal dalam *transformasi* diri kita dan dunia ini. Kalau ada manifestasi tanpa transformasi, kita patut mencurigai kebenaran kita itu. Benar apa yang dikatakan para filsuf praktis dan teolog pembebasan bahwa terutama dalam *transformasi praktis, manifestasi mistik* dapat lebih terindentifikasi dengan dapat dipercaya.[10]

Kalau praksis atau pemikiran praktis tak terpisahkan dari upaya kita mencari, menemukan, dan mengevaluasi kebenaran, maka apa yang dijelaskan dalam bab ini menghasilkan pengakuan bahwa ada suatu kesamaan praksis atau suatu kesamaan isi pemikiran praktis yang tersedia untuk semua umat beragama, yang di atasnya mereka dapat mencari kebenaran bersama-sama. Kesamaan isi praksis bersama ini adalah, seperti yang telah dikatakan, penderitaan yang sebenarnya tidak perlu yang sedang menghancurkan manusia dan planet ini. Kalau umat beragama bisa bersama-sama menghadapi krisis yang melanda umat manusia ini, kalau

---

[9] Lihat juga *review* Lane tentang peranan utama hermeneutika dari praksis dalam filsafat dan teologi kontemporer, dalam tahun 1984, bab 2 dan 3.

[10] Dengan Dermot Lane saya mencatat ketegangan tertentu – walaupun bukan bersifat oposisi – di antara keinginan David Tracy untuk berdialog dengan hal-hal klasik sebagai "sumber utama pengetahuan", sedangkan para teolog pembebasan menemukan bahwa "pengalaman nyata dari praksis yang membebaskan adalah sumber utama pengetahuan dan pemahaman". Sementara Tracy berargumen untuk model kebenaran yang manifestatif *dan* transformatif, para teolog pembebasan tetap berpegang pada keutamaan "mengetahui dengan berbuat" atas "mengetahui dengan berefleksi" (lih. Lane 1991, 35-36).

mereka dapat menerima masalah-masalah praktis ini sebagai titik berangkat bagi refleksi dan aksi mereka, kalau mereka dapat terlibat dalam suatu proyek bersama untuk mentransformasikan berbagai struktur ketidakadilan dan eksploitasi ekologi, maka mereka akan memiliki kesempatan baru bukan hanya untuk menafsirkan tradisi mereka secara intra-tekstual (seperti yang dilakukan penganut pascaliberalisme), tetapi juga secara "lintas-tekstual", dengan suatu cara yang di dalamnya mereka dapat saling mengkomunikasikan dan menafsirkan teks dan tradisi mereka satu sama lain. Saya mengusulkan bahwa peranan hermeneutis yang dimainkan praksis dalam teologi Kristen kontemporer bisa juga menjadi peranan yang dapat dimainkannya dalam dialog antar-agama. Dalam pernyataan yang dibuat Dermot Lane, "refleksi teologis" lebih baik dibaca "dialog antar-agama": "Komitmen pra-refleksi terhadap praksis pembebasan adalah sesuatu yang mendahului refleksi teologis, menjadi objek refleksi teologis, dan menilai refleksi teologis" (Lane 1991, 34-35).

Tak dapat disangkal, dalam memahami filsafat praktis dan teologi pembebasan serta kedudukan bagi *phronesis* atau kebijakan praktis untuk mengetahui kebenaran, saya berpaling pada tradisi dan pengalaman Barat dan Kristen. Saya melakukannya secara sadar tetapi juga penuh harapan bahwa apa yang diusulkan di sini bisa diterima oleh tradisi lainnya dan cocok dengan pengalaman dan teks mereka. Dugaan pribadi maupun akademis saya adalah bahwa bagi semua agama dan semua umat beragama, kebenaran itu praktis dan transformatif. Kita mengenal kebenaran Buddha, Yesus, Muhammad dengan cara menghayatinya, dan melalui cara demikian kehidupan kita masing-masing dan dunia ini mengalami perubahan.

2. Dunia Seperti Adanya Tidak Menghendaki Dialog

Saya ingin mengusulkan suatu alasan lebih lanjut, bahkan lebih praktis mengapa praksis liberatif atau transformatif harus memainkan peranan sangat penting dalam dialog antar-agama: dunia seperti adanya ini tidak memungkinkan dialog autentik di antara umat berbagai budaya dan agama; kecuali dunia ini ditransformasikan, kita tidak bisa berbicara satu dengan yang lain. Pemikiran di belakang pandangan ini berhubungan dengan apa yang telah kita sepakati bersama sebagai "situasi perbincangan ideal" yang dibutuhkan dalam dialog apa saja. Agar perbincangan sejati di an-

tara umat berbeda agama dapat terjadi, semua orang atau kelompok harus memiliki akses penuh dan bebas dalam dialog; semua harus didengar dan diterima dengan serius. Dalam rumusan Vatikan II, agar dialog bisa berjalan, harus *par cum pari* – setara dengan setara (*Decree on Ecumenism*, no. 9). Gregory Baum menjelaskan lebih praktis lagi:

> "Percakapan yang melibatkan dua peserta atau lebih bisa bermanfaat hanya kalau ada kesetaraan kuasa tertentu di antara mereka" (Baum 1986, 92).

Itulah masalahnya. Kalau ada ketidaksetaraan dalam dunia kita sekarang ini dan bagaimana ketidaksetaraan itu diciptakan serta dipertahankan oleh struktur ekonomi, politik, dan kekuasaan militer, tidak akan ada wacana bersama di dunia ini yang semuanya memiliki akses, yang setiap suara dihargai sama seperti lainnya, yang setiap peserta merasa bebas dan tidak terancam.

> Dialog menuntut kesetaraan. Percakapan yang jujur tidak mungkin kalau ada ketidaksetaraan dalam akses ke kekuasaan di antara peserta. Karena kekuasaan bisa mempengaruhi pembicaraan peserta sehingga posisi superior seorang peserta tetap terlindungi; dan yang tidak berkuasa terlalu rapuh untuk benar-benar jujur. Ketidak setaraan kekuasaan di bidang ekonomi, politik dan budaya merupakan penghalang besar yang memisahkan umat manusia (Baum 1994, 13).

Saya berani mengatakan bahwa mereka yang tidak melihat hal ini bisa saja terkungkung dan dibutakan oleh struktur yang sama yang mengikat baik yang tertindas maupun penindas; mereka perlu "dibebaskan" dengan pertolongan yang tertindas.

Oleh karena itu, yang dibutuhkan, setidaknya pada tingkat permulaan dialog, adalah suatu upaya bersama dalam menciptakan situasi perbincangan ideal di dunia atau di antara tetangga sendiri. Ini berarti praksis – bertindak bersama. Sebenarnya, ini bukan sekadar suatu proses di mana pertama ini, kemudian itu – pertama pembebasan, kemudian dialog. Apa yang harus menjadi bagian dari mentalitas dialogis adalah kesadaran yang aktif mengenai ketidaksetaraan dalam masyarakat kita dan kesadaran mengenai orang yang suaranya tidak didengar seperti layaknya suara orang lain; kalau tidak demikian, dialog menjadi lumpuh total. Oleh karena itu, keprihatinan pada pembebasan dan keadilan harus men-

jiwai semua dialog; dialog itu sendiri harus menjadi alat untuk mengubah struktur yang menindas atau yang menyingkirkan orang sehingga setiap orang bisa bersuara.

Dalam pendekatan kita terhadap orang lain di dalam dialog, tidaklah cukup mengakui dan membuka diri terhadap *perbedaan* yang ada. Di samping mengakui perbedaan tersebut, kita harus juga mengakui *kebebasan dan martabat* seseorang. Kalau tidak ada kebebasan dan dignitas, kita harus berusaha menghadirkannya. Menyenangi perbedaan tetapi tidak prihatin terhadap martabat berarti kita tidak sepenuh hati mengulurkan tangan kepada orang lain.

> Penilaian terhadap perbedaan yang mengarah pada perjumpaan yang langgeng dan pengetahuan tentang orang lain menghasilkan suatu praksis perlawanan terhadap apa saja yang membuat orang lain tak berdaya. ... Jadi praksis pembebasan bukan hanya suatu praktik "yang baik" berhadapan dengan kejahatan yang tidak bisa ditoleransi, tetapi juga suatu persyaratan yang diperlukan untuk mengakui sesuatu sebagai "benar" tentang perbedaan kultural orang lain (Mark Taylor 1991, 159-60).

> Di dalam keinginan berkomunikasi dan upaya untuk menciptakan komunikasi universal terdapat semangat politis yang menunjang pergumulan menegakkan emansipasi. Pembebasan merupakan prasyarat bagi dialog dan pemahaman bersama (Baum 1994, 13).

> Bagaimana saya bisa menghormati dan mengakui keberlainan (*otherness*) seseorang kalau orang itu tidak diperbolehkan untuk menjadi apa yang ia inginkan? Jadi, persyaratan lain untuk memungkinkan adanya wacana sejati dengan orang lain yang identitasnya didominasi oleh struktur sosio-ekonomi atau ras atau jender yang menindas adalah pertama-tama menentang secara aktif dan bertindak mengatasi dominasi itu. Jadi, "merayakan perbedaan" dan "menentang dominasi" menjadi dua elemen integral dalam satu tindakan wacana; dialog menuntut komitmen untuk menerima perbedaan maupun emansipasi. "Hal ini membawa pergumulan demi pembebasan dan keadilan serta pergumulan untuk memperoleh pengetahuan di antara relativitas lebih dekat satu sama lain daripada yang kita sangka" (Mark Taylor 1991, 164; *lih. juga* 157-59).

C. Suara Istimewa Para Korban dalam Dialog Antar-Agama

Berhubungan erat dengan sentralitas praksis pembebasan dalam dialog yang saya usulkan, terdapat peranan penting yang harus dimainkan para

korban sendiri dalam dialog. Sekali lagi, saya mengambil satu elemen inti lainnya dari teologi pembebasan dan mengusulkannya sebagai sesuatu yang dapat diakui oleh mereka dari tradisi lain sebagai penting dan bermanfaat dalam tugas saling menafsirkan tradisi masing-masing. Di dalam dialog, para korban dan mereka yang menderita akibat ketidakadilan – yang meliputi mereka yang berbicara atas nama penderitaan Bumi dan binatang – memiliki suatu "hak istimewa hermeneutis". Hak istimewa ini penting dan perlu karena dua alasan: untuk mejalankan dialog yang autentik, dan untuk mencegah agar dialog tidak terkooptasi oleh ideologi.

1. Agar Dialog Autentik Bisa Terlaksana

Agar dialog antar-agama bisa lebih daripada sekadar suatu pertukaran informasi akademis tentang berbagai tradisi yang berbeda, dialog harus menerapkan semacam taktik korelasional, seanalogi dengan metode korelasi yang ada dalam teologi Kristen; mitra dialog tidak hanya berbicara tentang tradisi religius mereka masing-masing tetapi juga tentang bagaimana tradisi itu bisa dipahami dan perlu dipahami ulang dalam dunia kontemporer kita. Dengan kata lain, dialog harus menghubungkan tradisi kita dengan pengalaman kita dan dunia ini.

Namun, dunia pascamodern ini menampilkan segitiga kenyataan dan tuntutan; kalau kita mengabaikan salah satu dari ketiganya, hidup kita tidak autentik atau kita tidak serius menyikapi dunia ini. Segitiga tersebut, seperti yang diistilahkan Mark Kline Taylor sebagai trilema – adalah harus setia kepada *identitas* dan tradisi kita sendiri, harus benar-benar terbuka terhadap *pluralitas* tradisi lainnya, dan harus *menentang dominasi* yang merusak dunia kita (Mark Taylor 1990, bab 2). Sering kesetiaan kepada tradisi atau hubungannya dengan pluralitas tradisi lain dilaksanakan tanpa kesadaran terhadap ketidakadilan dan dominasi sehingga menyebabkan begitu banyak penderitaan manusia dan ekologi. Sering kita berbicara tentang "kesamaan pengalaman manusia" atau "kondisi manusia" atau "kemanusiaan" tanpa sadar bahwa kondisi atau pengalaman kebanyakan orang adalah kondisi atau pengalaman dominasi dan penderitaan.

Jadi, dalam campuran identitas-pluralitas-resistensi yang menyusun isi dan dinamika perjumpaan antar-agama, kita harus mengutamakan re-

sistensi melawan dominasi dan keprihatinan kita atas penderitaan, baik manusiawi maupun ekologis. Keutamaan ini bukan didasarkan pada prioritas ontologis dari penderitaan atas pluralitas atau identitas, tetapi justru suatu keutamaan yang berakar dalam *predominasi* – yaitu fakta yang sederhana namun mengerikan bahwa ada begitu banyak penderitaan di sekitar kita dan mengancam kita semua. Oleh karena itu, kita harus menyepakati suatu hak utama atau keutamaan dari suara mereka yang menderita; kalau tidak, dialog menjadi tidak representatif atau tidak responsif terhadap dunia sebagaimana adanya. Rebecca Chopp menjelaskannya secara jelas sebagai berikut:

> Menjadi miskin merupakan representasi dari pengalaman manusia; hanya dengan berdiri mendampingi si miskin dan meneropong melalui lensanya kita juga dapat memperoleh pengalaman serta menafsirkan sejarah dengan memadai (Chopp 1986, 48).
>
> Hanya dengan berdiri bersama mereka yang menderita – yang miskin dan yang tertindas, yang hidup dan yang mati – kita akan melihat realitas keberadaan manusia (Chopp 1986, 151, *lih. juga* 122).

Kalau kita yang berasal dari kelas masyarakat "mapan" atau dari negara "maju" atau dari kelompok agama "besar" mulai mendengar dan secara serius memikirkan realitas dan kesaksian begitu banyak korban dominasi, terasa ada sesuatu yang menakutkan maupun menakjubkan yang terjadi atas diri kita. Persis dengan kebangunan (*awakening*) dari satu pengalaman Zen, kita melihat dunia ini berbeda. Cara kita memandang diri sendiri dan bangsa kita dan bangsa-bangsa lainnya mengalami "interupsi", mungkin "subversi", mungkin juga "perpecahan". Kita mengalami "pencerahan" terhadap realitas dominasi dan ketidakadilan dan bagaimana keadaan ini sangat mempengaruhi siapa kita sebagai warga, konsumen, dan makhluk religius (Tracy 1987a,71-72). Seperti yang terlihat melalui tubuh dan suara para korban, "penderitaan ... merusak kriteria, pengalaman, dan sejarah kita; penderitaan menuntut suatu paradigma baru dalam menafsirkan keberadaan dan kesaksian Kristen [juga agama lainnya]. ... Masalah ini, masalah penderitaan, fungsi ... menuntut penafsiran dan pemahaman baru, cara baru dalam menghayati dan menjawab masalah, cara baru dalam menata masalah dan keprihatinan (Chopp 1986,120). Keha-

diran para korban dan penderitaannya dalam dialog antar-agama akan mendobrak maupun mengalihkan arah pembicaraan.

Tetapi, saya juga berani menyatakan bahwa realitas penderitaan yang diungkapkan melalui kehadiran para korban bisa memberikan dialog antar-agama suatu dasar yang "sama" yang terdapat dalam dunia pluralistik, multi-perspektif dan relatif. Ini bukan hanya karena *universalitas* penderitaan – karena ditemukan di mana saja dalam bentuk dan sebab yang sama – tetapi juga karena *kedekatannya* dengan pengalaman kita. Seperti yang telah kita akui, semua pengalaman mengalami interpretasi. Namun, kalau ada pengalaman di mana kesenjangan antara pengalaman dan interpretasi sangat kecil, itulah penderitaan. Saya berani mengatakan bahwa sementara berbagai interpretasi tentang penyebab atau obat bagi penderitaan banyak, rasa penderitaan sebagai suatu realitas di mana kita terpanggil untuk mengadakan perlawanan justru hampir selalu datang dari dalam pengalaman penderitaan itu sendiri.

Saya ingin mengungkapkan klaim ini dengan berhati-hati, tetapi saya tidak mau berdalih. Penderitaan itu universal dan bersifat langsung sehingga menjadi ranah yang sangat cocok, dan diperlukan, untuk membangun suatu dasar bersama dalam melaksanakan perjumpaan antar-agama. Francis Schüssler Fiorenza juga berhati-hati tetapi jelas dalam mengajukan klaim serupa: "Penderitaan membawa kita ke dasar eksistensi manusia dan menembus lingkaran hermeneutis " (Fiorenza 1991, 135). Ia menembus lingkaran dan menghentikan sementara gerakan tanpa akhir dari berbagai interpretasi dan memungkinkan kita membuat berbagai klaim kebenaran yang memanggil kita untuk bertindak. Interpretasi kita tentang penderitaan cukup dekat dengan realitasnya sehingga dapat membenarkan aksi dan perlawanan bersama kita.

> Penderitaan itu terdapat pada lipatan jahitan antara interpretasi dan realitas. Walaupun tanpa interpretasi dan horison seseorang berdampak sangat dalam terhadap penderitaannya, keberadaan kita bisa terpengaruh sedemikian rupa sehingga memberi penderitaan suatu "hubungan langsung yang tidak langsung" (*mediated immediacy*). Bahasa tentang "hak istimewa hermeneutis dari yang tertindas" dibenarkan sampai pada tahap ia menunjuk pada hubungan langsung ini (Fiorenza 1991, 135).

Hubungan langsung ini terdapat dalam semua budaya dan agama. Dengan kata lain, filter interpretasi, lebih sulit muncul dengan berbagai per-

spektif berbeda atas realitas penderitaan; terjadinya penderitaan sedemikian cepat sehingga tidak mungkin dikemas dalam satu wadah yang berisi ratusan interpretasi. Oleh karena itu, Fiorenza dapat terus mengklaim suatu "universalitas negatif" bagi penderitaan:

> Penderitaan bergerak dari pengalaman negatif, pengalaman yang kontras, ke tantangan yang lebih universal. Terkadang penderitaan menghasilkan suatu klaim dengan universalitas negatif, yang tidak dimiliki berbagai program sosial dan politik yang positif. Kehadiran penderitaan menantang struktur dan program sehingga sering terjadi kesepakatan mengenai jahatnya penderitaan, walaupun ada ketidaksepakatan tentang bagaimana memperbaiki penderitaan (Fiorenza 1991, 136).

Kita bisa mengatakan bahwa penderitaan bisa menjadi "dasar negatif bersama" bagi dialog antar-agama; di atas dasar ini dialog yang diperkaya dengan masukan para korban penderitaan bisa mengembangkan dasar bersama yang lebih positif untuk komitmen dan aksi bersama yang etis.[11]

Karena realitas penderitaan harus menjadi bagian dari dialog antar-agama, kehadiran para penderita atau korban dalam dialog memang dibutuhkan. Kebutuhan ini bisa diperdebatkan dari segi hakikat tugas hermeneutik yang dipahami oleh para "master intepretasi" dari Barat seperti Gadamer dan Habermas. Kalau tidak ada dasar absolut dari kebenaran, kalau kebenaran tidak disampaikan di atas piring perak tak bernoda yang melampaui semua interpretasi partikular, kalau kita mempunyai perbedaan, perspektif kultural terbatas tentang kebenaran – maka jalan menuju kebenaran hanyalah melalui percakapan yang luas di antara pelbagai perspektif. Percakapan ini harus seinklusif dan seluas mungkin. Seperti kata para ahli, kita membutuhkan suatu "keseimbangan reflektif yang luas" di

[11] Julius Lipner membuat klaim yang sama dalam sebuah esai yang disebutnya tantangan utama bagi kekristenan dan semua agama – bagaimana melintasi kesenjangan ketidakterbandingkan yang memisahkan budaya dan agama. Setelah membahas dialog berdasarkan "empati konstruktif", Lipner berpaling ke masalah yang sulit tentang di mana menemukan kriteria untuk penilaian empatik yang lintas budaya atas kebenaran dan nilai. Ia menemukan bahan untuk kriteria semacam itu dalam apa yang disebutnya "pengalaman dasariah" – pengalaman yang dasariah tentang apa itu menjadi manusia. Inti pengalaman sedemikian adalah kenyataan dari penderitaan dan kebutuhan untuk menghadapinya: "Dalam masalah [dialog] ini, pengalaman seperti bahagia, kesenangan, dukacita, kesakitan, kelaparan, kehausan, pencabutan hak, kemarahan, frustrasi, dll. khususnya dalam bentuk-bentuk 'dasariah', yaitu dengan isi interpretasi yang minimum, sebagai butir-butir referensi bersama, tidak bisa ditaksir terlalu tinggi" (Lipner 1993, 163).

antara sebanyak mungkin pandangan. Dalam kata-kata Charles S.Pierce, dibutuhkan suatu kepercayaan terhadap

> berbagai argumen yang banyak dan beragam ketimbang terhadap salah satu yang telah mapan. Penalaran argumen tersebut jangan membentuk serangkaian rantai yang tidak lebih kuat dari untaiannya yang terlemah ... melainkan satu kabel yang seratnya lebih lembut tetapi banyak dan erat berhubungan (dikutip dalam Mark Taylor 1990, 63).

Pengakuan bahwa dialog kita, kalau mau layak dan efektif, harus *inklusif* membawa kita mengakui sesuatu yang sama penting namun tidak terpecahkan, yaitu pengakuan bahwa dialog itu telah menjadi *eksklusif*. Saya percaya bahwa bagi kebanyakan kita, tak dapat disangkal, meskipun sering diabaikan bahwa sekumpulan orang banyak telah disisihkan atau tidak bisa berpartisipasi dalam berbagai percakapan dan pertimbangan yang terjadi di berbagai kampus, gedung-gedung pemerintah, dan di dalam gereja. Orang-orang ini disebut "sampah masyarakat", "yang lemah dari sejarah". Mereka adalah orang-orang yang, karena berbagai alasan, tidak dipedulikan atau tidak terpikirkan, atau kalau terpikirkan, telah dikucilkan atau tidak dianggap serius. Semua tentang mereka disebut "pengetahuan yang terkalahkan". Kalau mereka merupakan korban ketidakadilan ekonomi, mereka juga menderita karena "ketidakadilan kognitif".

> Seperti halnya dalam masyarakat terdapat korban, begitu pula dalam dialog ada yang dikucilkan. Yang "lain" bukan sekadar yang lain dalam pengertian simbolis tetapi juga mewakili mereka yang suaranya tidak ada dalam tradisi, dan tidak ada di dalam wacana tradisi, dan tidak memiliki suara untuk menafsirkan identitas dan kemandirian mereka (Fiorenza 1991, 136).

Kalau percakapan-menuju-kebenaran harus meliputi pihak lain agar berhasil, maka harus jelas di mana kita bisa temukan yang lain itu; yang lain itu bukan hanya mereka yang berbeda secara budaya dan agama, tetapi juga yang tersingkir secara sosial politik. Bahkan saya mengusulkan bahwa yang tersingkir harus diutamakan untuk diikutsertakan, artinya mereka memiliki suara khusus dalam percakapan bahwa pengalaman dan kesaksian mereka memiliki "hak istimewa hermeneutis" dalam upaya mencari yang benar dan yang baik.

Keutamaan ini didasarkan, pertama-tama, pada fakta sederhana dan belum terselesaikan bahwa mereka telah tersingkir terlalu lama; kini "ke-

adilan kognitif' harus dilaksanakan. Kalau suara dari kaum tak bersuara tidak didengar, percakapan akan kandas dan rasionalitas kita tak ada artinya. Hanya dengan cara demikian, dialog menjadi cukup luas dan serius.

> Mengenal suara mereka yang tersingkir dari percakapan – mereka yang tak bersuara karena kematian, kelaparan, atau distorsi sistematis atas kehidupan sosial dan politik mereka – merupakan *cara penting* yang dengannya percakapan yang paling luas bisa terjadi, suatu keluasan yang perlu agar kebenaran penalaran bisa terjadi dan dilestarikan (Mark Taylor 1990, 64, cetak miring dari saya).

Oleh karena itu, suara korban yang tersingkir – termasuk mereka yang berbicara atas nama Bumi yang dikorbankan – memiliki tempat terhormat dalam dialog, bukan karena mereka begitu berbeda tetapi karena perbedaan mereka menantang dan, seperti terungkap sebelumnya, bisa merusak atau mengalihkan kesadaran kita. "Pentinglah untuk menjadikan komunitas dialog seinklusif mungkin. Seseorang tidak bisa sekadar bergantung pada bukti eksperiensial sebagai jaminan untuk kebenaran; interpretasi atas berbagai paradigma dan tradisi yang saling berlawanan harus dibawa ke dalam dialog dan percakapan bersama dengan suara mereka yang terabaikan dan sering ditindas" (Fiorenza 1991, 137). Secara paradoks, agar bisa memperoleh "gambaran menyeluruh", kita harus mengamati bagian-bagian yang sama sekali tidak penting atau tidak diperhatikan dari suatu gambar. Sementara semua bagian memang penting untuk menyusun satu kesatuan menyeluruh, ada beberapa bagian tertentu yang bisa dijadikan kunci untuk mengetahui pola keseluruhan. Seperti kata teolog India S. Arokiasamy: "Komitmen moral terhadap martabat setiap pribadi manusia (*sarvodaya*) diperantarai oleh pilihan yang kritis terhadap yang terakhir dan terkecil (*antyodaya*)" (Arokiasamy 1987, 547).

Tempat istimewa bagi yang tersingkir, tertindas dan yang menderita bisa diperdebatkan, seperti dijelaskan di atas, dari segi jumlah penderita yang begitu besar dan juga dari kenyataan bahwa ia mewakili pengalaman dari seperempat umat manusia. Jumlah yang begitu besar harus terwakilkan dalam dialog antar-agama. Tetapi bukan hanya jumlah pengalaman penderitaan ini yang membuatnya penting. Juga isi atau *kualitas* pengalaman dari penderitaan dan ketersingkiran secara tidak adil yang memungkinkan para korban mengetahui hal-hal yang tidak diketahui oleh mereka yang mapan. Hal ini menyangkut pengalaman luas para korban

mengenai negativitas. Walaupun negativitas jelas bagian dari kehidupan setiap orang, yang tertindas mengalaminya baik dalam kuantitas maupun kualitas yang membuat pengalamannya berbeda dari mereka yang mapan secara ekonomi dan berkuasa secara politik. Oleh karena itu, para korban memiliki "pandangan yang terlahir dari negativitas radikal yang tidak dialami oleh kelompok yang lebih berporos pada yang elite" (Mark Taylor 1990, 65). Lebih konkret lagi, yang tertindas bisa menawarkan berbagai wawasan ke dalam kenyataan sosial dan politik yang tidak dimiliki mereka yang berada di pusat. Para korban "mengetahui lebih banyak tentang kultur mereka yang berkuasa daripada yang berkuasa mengetahui tentang mereka yang dikuasainya" (Mark Taylor 1990, 65). Wawasan tentang negativitas keberadaan manusia dan tentang kultur mapan kita bukan hanya "menarik", tetapi juga penting kalau dialog kita juga akan menghadapi berbagai kesulitan dunia ini.

Tetapi, sebenarnya apa maksud memberikan hak istimewa hermeneutis atau prioritas kepada mereka yang tidak bersuara? Memang, saya tidak mengatakan bahwa suara mereka merupakan satu-satunya suara yang perlu didengar. Masalah utama kita berkaitan dengan upaya mengatasi penindasan dan penderitaan tidak menyangkal, malah sebaliknya menuntut, bahwa dialog dan upaya-upaya kita harus tetap *plural*. Suara mereka yang kaya, dari kelas menengah, mistikus dan seniman harus didengar juga bersama suara dari yang tertindas. Juga, prioritas dan hak istimewa yang diberikan kepada para korban bukan berarti pandangan atau klaim mereka selalu normatif. Para korban bisa juga memiliki interpretasi yang menyimpang tentang realitas mereka dan rencana yang berbahaya dalam mengatasinya. Tidak ada kursi yang sangat istimewa, tidak ada palu terakhir, di sekitar meja dialog.

Upaya menjelaskan tempat istimewa para korban, saya kira berarti bahwa dialog belum dianggap komplet kecuali suara mereka yang menderita didengar. Suara mereka harus didengar, bukan hanya "pertama-tama" (seperti pendapat David Tracy), tetapi juga "terus-menerus" (Mark Taylor 1990, 66) dan serius. Menganggap mereka serius, dan untuk mampu mendengarkan mereka, kita harus mengakui bahwa memang sering sulit mendengar dan memahami mereka dan bahwa kita harus mengatasi reaksi kurang percaya dan sikap menghindar. Berbicara dari tempat terhormatnya di universitas, Tracy mengakui hal ini:

> Semua korban wacana dan sejarah kita mulai menemukan wacana mereka sendiri dalam cara yang sulit didengar, apalagi didengarkan oleh wacana kita. Suara mereka bisa terdengar melengking dan tak beradab – pendeknya, berbeda. Demikianlah mereka. Kita sudah mulai merasakan tekanan dari keberlainan itu. Tetapi, hanya dengan mulai mendengarkan suara yang lain itu, kita akan mulai mendengar keberlainan dalam wacana kita sendiri dan di dalam kita sendiri. Apa yang bisa kita mulai dengar melampaui obrolan kita sendiri adalah berbagai kemungkinan yang tidak pernah berani kita impikan (Tracy 1987a, 79).

Mark Kline Taylor menawarkan suatu pernyataan yang seimbang walaupun bersyarat tentang tempat istimewa di mana para korban bisa berperan sehingga dialog bisa jujur dan transformatif; kata-katanya, saya kira, bisa dipahami dan disetujui oleh umat semua tradisi agama:

> Intensifikasi terhadap inklusivitas ini bukan hanya jelas secara manusiawi dan sesuatu yang manusiawi untuk dilaksanakan ... tetapi juga merupakan perluasan dialog sehingga kebenaran bisa dialami. Kebenaran tidak usah dilihat secara tidak kritis sebagai milik satu-satunya dari yang tertindas; tetapi mereka memiliki hak istimewa hermeneutis sebagai pihak yang perlu untuk mengintensifkan persyaratan dialogis di mana kebenaran dapat terungkap. ... Bagi penganut pluralisme yang tinggal dalam masyarakat yang dialogis, mengakui hak istimewa dari suara mereka yang terindas bukan sekadar suatu pilihan tetapi diperlukan bagi pengalaman kebenaran mereka. Jika memakai pendekatan inklusif dialogis terhadap kebenaran, maka hak istimewa dari yang tertindas benar-benar hakiki (Mark taylor 1986, 48-49).

2. Agar Menghindari Kooptasi Dialog "Bayang-bayang Telapak McDonald"

Dalam pembahasan tentang berbagai kritik atas pluralisme dalam bab 3, saya kira berbagai peringatan yang belum terselesaikan datang dari mereka yang memakai analisis politik bahasa dan wacana untuk menunjukkan bagaimana penganut dialog yang pluralistik, inklusif, dan terbuka itu bisa, dan telah dikooptasi oleh kekuasaan ekonomi-politik yang ada. Isi dari teguran mereka cukup gamblang: interpretasi kita, bahasa kita, tidak sekadar *membatasi* pemahaman kita tentang kebenaran, tetapi juga *menekan* kemampuan pihak lain untuk mengajukan dan menghayati kebenaran mereka sendiri. Bahasa bukan hanya membatasi tetapi juga melayani

yang satu dan menindas yang lain. David Tracy menganggap berbagai peringatan ini secara serius:

> Setiap wacana mengandung aktualitas yang anonim dan menindas dari berbagai pembagian kekuasaan dan pengetahuan yang sangat partikular. Setiap wacana, yang berada di bawah asumsi-asumsi tertentu, perlu mengabaikan asumsi-asumsi lainnya. Wacana kita mengabaikan mereka yang lain, yang bisa merusak hierarki yang sudah mapan atau menantang hegemoni kekuasaan yang ada (Tracy 1987a, 79).

Kita dengan mudah bisa saja tidak menangkap isi dari apa yang diketahui tentang bahasa dan interpretasi. Apa yang tidak kita hadapi dalam masa lampau (modernitas) yang baru saja berlalu dan apa yang jelas menakutkan kini (salah satu pemikiran pascamodern) ialah bahwa penyingkiran pihak lain semacam itu, berbagai tindakan yang mendukung kekuasaan dan diri sendiri semacam itu, bukan hanya merupakan "penyalahgunaan" bahasa yang sering terjadi yang bisa dihilangkan seperti kita menghilangkan suara parau. Tetapi, kita berbicara tentang "distorsi sistemik", berbagai kecendrungan yang merembes ke dalam semua pemakaian bahasa – suatu penyakit di pita suara kita![12] Kita tidak bisa menafsir dan kita tidak dapat berbicara tanpa mendengar – dan sering merespons – panggilan ideologi, kecenderungan memakai "kebenaran" kita demi kekuasaan dan dominasi kita sendiri:

> Ideologi merupakan sikap, nilai, dan kepercayaan tak sadar tapi berfungsi secara sistematis yang dihasilkan oleh dan di dalam kondisi material semua pemakaian bahasa, semua analisis tentang kebenaran, dan semua klaim atas pengetahuan. ... Ideologi dilaksanakan di dalam dan oleh bahasa yang kita pergunakan untuk mengetahui realitas apa saja (Tracy 1987a, 77).[13]

Seperti yang dikatakan para kritikus, walaupun tidak enak didengar, dalam bab 3, distorsi sistemik bahasa bisa menjadi distorsi sistemik dialog.

---

[12] "Untuk mengerti perbedaan antara suatu kesalahan dan suatu distorsi sistemik adalah memahami perbedaan pokok antara modernitas dan pascamodernitas" (Tracy 1987a, 73).

[13] John O'Brien meminta kita melihat ke dalam kesadaran kita sendiri untuk mengidentifikasi, mungkin hanya samar-samar, perembesan distorsi sistemik semacam itu: "Tiap kita mengetahui bahwa berbagai struktur marginalisasi telah dihayati, sebagai penindas ataupun yang tertindas. Kita juga tahu bagaimana kita memahami bahwa wacana kita sendiri, teologis atau sebaliknya, mengalami distorsi tanpa disadari melalui suatu pembenaran terhadap privilese kita atau suatu penguatan terhadap penindasan kita" (O'Brien 1992, 136).

Para praktisi dialog antar-agama yang sadar akan penyakit ideologi dalam semua bahasa mereka dan dalam semua dialog mereka, mencoba menyikapi dengan menyatakan perlunya "kecurigaan hermeneutik". Langkah pertama kita selalu memandang penuh curiga pada pengetahuan dan program kita serta panggilan untuk berdialog – menghadapi dan menemukan di mana sebenarnya klaim kebenaran kita merupakan klaim kekuasaan. Di sinilah, suara mereka yang tertindas harus memainkan peranan istimewa dalam dialog. Tanpa suara mereka, kita tidak dapat melaksanakan kecurigaan hermeneutis terhadap tradisi dan sumbangan kita sendiri bagi dialog. Kalau kita sendiri, kita melayani diri sendiri. Aloysius Pieris, yang melaksanakan dialog di tengah-tengah penderitaan dan penindasan di Asia, berbicara secara jelas dan gamblang: "Mereka yang bisa memurnikan agama dari ideologi komunalis bukanlah teolog atau pemuka agama, tetapi hanya korban nurani dari ideologi itu" (Pieris 1989, 308-9).[14] Hanya dengan pertolongan yang tertindas, para penindas dapat menghadapi penindasannya sendiri.

Oleh karena itu, John O'Brien bisa menarik kesimpulan dari studinya tentang peranan yang dimainkan oleh pilihan atas miskin dalam metode teologi dengan menegaskan bahwa hak istimewa hermeneutis kaum miskin harus diberikan suatu "status normatif relatif". Alasannya bukan bahwa kaum miskin dan kaum yang menderita bisa mengklaim suatu superioritas moral atau realitas normatif apa saja; tetapi, hak istimewa mereka merupakan suatu "terapi" – yang diperlukan untuk mendiagnosa dan menyembuhkan berbagai distorsi ideologis kita. Apa yang dinyatakan O'Brien tentang "metode teologis" bisa, menurut pendapat saya, dipakai untuk "metode dialogis" yang disetujui oleh semua umat beragama:

> Jadi, hak istimewa hermeneutis atas pilihan bagi kaum miskin dalam metode teologis bukanlah suatu hak istimewa etis ataupun analitis dalam hubungan dengan teori atau praksis. Hak istimewanya terletak dalam kenyataan bahwa hal itu justru merupakan perspektif *yang tak dapat digantikan* di mana teologi dapat secara kritis mengoreksi metodologinya. Hal ini dapat dilaksanakan dengan melakukan peran terapis di mana para

[14] David Tracy memakai bahasa akademis untuk menyatakan hal yang sama: "Kita dapat mengembangkan naratif baru yang lebih kompleks yang mengungkapkan memori subversif dari pribadi dan mereka yang ceritanya sudah mengalami distorsi oleh naratif kompulsif pemenang Faustian" (Tracy 1987a, 72).

> teolog bisa menyadari akar praktis dari model dialog mereka (O'Brien 1992, 159, *lih.* 150-61).

Kita bisa mencegah – atau setidaknya menentang – kooptasi yang dialami dialog dengan yakin bahwa dalam *semua* perjumpaan antar-iman, kaum miskin dan kaum yang menderita, termasuk mereka yang peduli terhadap penderitaan Bumi ini, akan *diikutsertakan* dan memperoleh suatu *tempat istimewa* dalam semua pembicaraan. Dengan kata lain, kita mengakui dan mendesak agar bukan hanya "tiap suara setara dalam menyampaikan pendapat" tetapi juga bahwa ada di antara kita yang suaranya lebih mendesak dan lebih bermanfaat penting – yaitu, mereka yang sebelumnya tidak pernah berbicara, yang kini menjadi korban. Kalau dialog harus selalu *par cum pari* (setara dengan setara), ada juga mereka yang *primi inter pares* (yang utama di antara yang setara). Dalam memberikan peran istimewa kepada kaum miskin, kita harus keluar dari "bayang-bayang telapak McDonald".

Namun, kalau yang menderita dan yang menjadi korban bisa melaksanakan hak istimewa hermeneutis di dalam dialog, tidaklah cukup bagi mereka yang berkuasa untuk sekadar *mendengarkan* mereka; kita juga harus *bertindak* dengan dan untuk mereka. Memahami apa yang dikatakan para korban, mengerti struktur yang menindas dan memperbudak mereka, yang juga menggerogoti planet kita, bukan sekadar masalah "teori", tetapi praksis. Di sinilah terjadi hubungan dengan apa yang dikatakan sebelumnya tentang peranan hakiki dan utama dari pemikiran praktis dalam semua pemahaman. Seperti yang akan dibahas dalam bab 8, dunia sekarang ini menuntut bahwa mereka yang berkecimpung dalam dialog harus berkecimpung juga dalam semacam praksis yang liberatif. Tanpa praksis semacam ini, kita tidak akan mampu "mendengar" suara para korban, serta terjadi distorsi dan kooptasi dalam dialog.

> Apa yang dituntut ... adalah suatu praktik alternatif, yaitu sikap atau aksi solidaritas bersama berbagai gerakan yang bergumul menentang struktur-stuktur yang tidak adil. Praktik semacam ini akan mengubah kesadaran para peserta dialog dan akan mempengaruhi cara mereka memahami tradisi religius mereka sendiri. ... Suatu praktik baru [merupakan] suatu dimensi yang tak terelakkan dari upaya mencari kebenaran teologis [dialogis] (Baum 1991, 13).

Di dalam dua bab terakhir ini, pendekatan saya terhadap apa yang kita sebut sebagai dialog antar-agama yang praktis dan liberatif pada dasarnya bersifat etis. Saya telah mengusulkan "tanggung jawab global" dan menggelitik imperatif moral kita untuk menyikapi berbagai penderitaan manusia dan Bumi ini. Saya benar-benar merasakan bahwa tanggung jawab etis semacam ini dibebankan kepada semua yang terlibat dalam dialog; saya khawatir, kalau mengelak dari tanggung jawab ini berarti merusak dialog.

Namun, saya berharap bahwa pemikiran etis yang bernada sungguh ini tidak mengaburkan hal-hal yang baik dari dialog antar-agama yang bertanggung jawab secara global dan liberatif. Apa yang dilaksanakan sebagai tanggung jawab moral ini bisa menghidupkan dan membahagiakan serta mengejutkan. Dari isi bab 5 ini, dan terutama dalam bab-bab selanjutnya, saya berharap bisa jelas bahwa *kewajiban* moral untuk menjadikan tanggung jawab global sebagai suatu bagian penting dari dialog bisa menjadi suatu *kesempatan* hermeneutis yang bisa memberikan dinamisme dan terang baru terhadap berbagai upaya untuk saling memahami tradisi agama kita. Kaum miskin dan Bumi yang menderita bisa menyumbangkan "hubungan hermeneutis" kepada agama-agama dan dengan mata dan telinga baru bisa saling melihat dan memahami. Dengan meletakkan praksis liberatif sebagai pusat dan dengan mengakui suara istimewa dari kaum tertindas, kita umat beragama memiliki kesempatan untuk memahami diri sendiri seperti belum pernah terjadi sebelumnya. Harapan saya adalah bahwa sebagaimana teologi Kristen telah mengalami revitalisasi dan memiliki haluan baru karena menafsirkan Injil melalui mata dan pergumulan mereka yang tertindas, begitu pula dialog antar-iman akan mengalami pembaruan visi melalui praksis tanggung jawab global bersama yang mendasari dan mengarahkan dialog.

Namun, sebelum kita mulai membahas bagaimana dialog liberatif itu bisa dilaksanakan, saya mau membahas suatu masalah yang penting dalam bab ini: Apakah tanggung jawab global, atau dialog liberatif, merupakan sesuatu yang diinginkan atau bisa didukung semua agama? Apakah masalah ini suatu "imperatif etis" yang bisa dirasakan *semua*? Ataukah sekali lagi hal ini suatu contoh umat Kristen yang mau memaksakan agendanya sendiri? Dengan kata-kata yang disampaikan beberapa kritikus yang sudah kita dengar sebelumnya: "*keadilan siapa* – atau *pembebasan siapa*" – yang sedang kita bicarakan?

6

KEADILAN SIAPA? PEMBEBASAN SIAPA?

Mengarahkan Keselamatan yang Banyak Kepada Satu Dunia

Apakah tanggung jawab global dan suatu dialog yang memprioritaskan pembebasan manusia dan planet dari penderitaan yang sebenarnya tidak perlu terjadi itu bisa diterima oleh semua agama? Ataukah pendekatan soteriosentris terhadap dialog semacam ini merupakan suatu siasat tersamar untuk mengendalikan wacana dengan memakai agenda Kristen atau Barat? Ketika kita secara dramatis mengemukakan istilah *tanggung jawab global* atau *pembebasan* atau *"soteria"* sebagai konteks atau tujuan atau prioritas untuk berdialog, apakah kita yakin bahwa konsep-konsep ini akan dipahami secara sama oleh semua peserta dialog? Jadi kita harus bertanya, keadilan siapa atau *soteria* siapa yang dibicarakan ini? Pada tingkat ini, banyak rekan yang mengilhami pemikiran pascamodern akan berkomentar dengan mengemukakan beberapa pertanyaan yang berhubungan dengan masalah ini: tidakkah usulan agar dialog itu bertanggung jawab secara global atau berpusat pada pembebasan hanya suatu upaya

(dari sikap yang paling naif, dan dari perhitungan yang paling buruk) untuk membuat "anak lembu emas" dari suatu norma absolut atau dasar di mana semua umat beragama harus tunduk kepala? Apakah tidak benar bahwa keadilan atau pembebasan kini menjadi normal absolut terakhir bagi semua kebenaran – yang lebih bersifat pemberhalaan dan merusak ketika pemahaman *saya* tentang keadilan atau pembebasan berfungsi sebagai norma final?

Inilah beberapa pertanyaan yang kita bahas secara serius dalam bab ini. Karena pertanyaan-pertanyaan ini begitu penting dan kompleks, jawabannya tidak bisa lengkap maupun final; respons yang saya berikan lebih merupakan eksplorasi yang bersifat dialogis ketimbang argumen yang bersifat filosofis atau teologis. Dalam bagian pertama dari bab ini, saya akan berusaha menjelaskan bahwa hakikat agama dan pengalaman agama, ditinjau dari kepelbagaian bentuknya, menunjukkan bahwa semua (atau sebagian besar) tradisi religius memiliki kemampuan, kalau bukan catatan yang tidak dapat dipungkiri, untuk mengakui tanggung jawab global sebagai dasar dan tujuan bagi perjumpaan antar-agama. Seperti yang saya akan perdebatkan dalam bagian 2, kemampuan ini lebih meningkat lagi kini ketika Bumi kita, baik dalam penderitaannya maupun dalam berbagai misteri yang baru saja ditemukan, menjadi tempat bagi pengalaman dan visi religius bersama.

A. Tanggung Jawab Global – Apakah Semua Agama Mendukungnya?

Usulan pokok buku ini adalah bahwa semua agama mengambil tanggung jawab global sebagai unsur utama dalam upaya memahami diri mereka sendiri maupun komunitas agama lainnya. Sejauh ini saya telah berusaha mendesak *perlunya* suatu model dialog yang soteriosentris atau yang bertanggung jawab secara global. Masalahnya, apakah yang perlu itu merupakan suatu *kemungkinan*? Inilah yang akan dibahas dalam bab ini, karena kalau apa yang saya anggap perlu ini menjadi tidak mungkin, maka proyek ini menjadi suatu angan-angan saja ataupun suatu siasat manipulatif belaka. Jadi, saya berharap dapat memperlihatkan bahwa dari sudut fenomenologi agama – yaitu, dari rupa dan perasaan agama di

dalam kitab suci dan kesaksiannya yang otoritatif – rupanya semua tradisi keagamaan, dalam berbagai cara dan tingkatan, memang memiliki kemampuan, kalau bukan kebutuhan, untuk mengembangkan *soteria* atau kesejahteraan manusia dan Bumi ini.

Sebelum saya mulai mencarinya di mana-mana, saya ingin menambah penjelasan lebih lanjut tentang arti *soteria* atau kesejahteraan manusia dan lingkungan. Hal pertama yang harus diakui bahwa istilahnya itu sendiri tidak begitu jelas. Saya mengusulkannya bukan karena telah jelas isinya sehingga bisa langsung dimengerti oleh semua orang dari pelbagai budaya dan agama; tetapi saya memakai konsep *soteria* atau kesejahteraan manusia dan lingkungan sebagai suatu alat heuristik, suatu konsep yang membantu kita menemukan lebih banyak lagi. Oleh karena itu, dalam dialog antar-agama, *soteria* dapat berperan sebagai lentera yang menuntun kita ke suatu arah tertentu dan memberikan terang yang cukup untuk melihat apa yang dapat ditemukan dalam perjalanan selanjutnya, bersama-sama, ke arah itu. Arahnya sangat jelas; apa yang akan kita temukan, ketika masing-masing mengeluarkan senter untuk menerangi jalan, itulah yang akan kita lihat nanti.

Apa yang saya maksudkan dengan *soteria* mirip dengan apa yang Hans Küng maksudkan dengan *humanum* sebagai dasar dan kriteria bagi perjumpaan agama. Bagi Küng, *humanum* bisa menyediakan bahan baku bagi suatu etika global; yang ia maksudkan adalah

> suatu kriteria dasar yang etis secara universal dan sungguh-sungguh oikumenis yang didasarkan pada *humanum*, yang benar-benar manusiawi, khususnya pada martabat manusiawi dan nilai-nilai dasar yang berada di bawahnya. ... Jadi secara moral baik yang bisa membuat kehidupan manusia berhasil dan sejahtera dalam jangka panjang baik secara individual maupun sosial: apa yang memungkinkan kemungkinan terbaik perkembangan manusia dalam semua tingkatan (termasuk tingkatan dorongan dan perasaan) dan semua dimensi (termasuk hubungannya dengan masyarakat dan alam) (Küng 1991, 90).

Walaupun Küng sedikit terlalu optimistik mengenai bagaimana pencapaian konsensus atas apa yang sebenarnya mengembangkan "kemungkinan terbaik perkembangan manusia", ia masih menunjuk dialog global ke arah yang benar. Di samping *humanum*, saya ingin menambah *cosmicum*, yaitu yang ekologis. Kalau kita hanya fokus ke manusia, kita mudah

tergelincir ke dalam antroposentrisme yang telah memaafkan penyalahgunaan dan pembunuhan kehidupan non-manusia dan berbagai sistem penopang-kehidupan. Küng sendiri mengakui bahwa kesejahteraan manusia sangat berkaitan erat dengan kesejahteraan Bumi; jadi, suatu etika global harus berakar dalam keprihatinan manusia *dan* lingkungan.

Namun kalau kita berbicara di dalam arena wacana religius, kalau kita bertanya apa yang bisa disumbangkan agama bagi perumusan suatu etika global, maka saya ingin mendesak agar simbol *soteria* atau keselamatan digunakan sebagai citra dan petunjuk yang bisa berperan sebagai keprihatinan dan kriteria bersama bagi dialog antar-agama. Saya mengusulkan simbol *soteria* karena sumbangan agama untuk memenuhi kebutuhan dan krisis dunia berbeda dengan sumbangan kaum humanis atau sekularis, sejauh agama memiliki sesuatu yang tidak bisa dikurangi atau diidentifikasikan dengan humanitas atau tatanan materi. Dalam caranya yang luar biasa beragam, agama mengakui dan memberitakan bahwa kalau kita mampu mengembangkan kehidupan yang lebih besar daripada *humanum* dan *cosmicum*, kita harus mengakui atau menghidupkan *divinum* yang menggerakkan atau yang melampaui yang manusiawi dan kosmis. Agama bertujuan membawa semacam pencerahan, transformasi, atau hubungan yang dengannya manusia dan dunia menemukan suatu visi dan kuasa yang tidak mereka alami sebelumnya. Dalam bahasa Panikkar, agama mengingatkan kita bahwa realitas bersifat *theantropokosmik* – suatu kesatuan dalam perbedaan di antara yang ilahi, yang manusiawi, dan yang kosmis. Melaksanakan dan mengembangkan kenyataan ini adalah meningkatkan kesejahteraan bagi semua – dan itulah keselamatan atau *soteria*.[1] Oleh karena itu, *soteria* adalah kesejahteraan manusia dan planet sebagai hasil dari merasakan dan menghayati Misteri yang imanen-transenden (Panikkar 1993).

---

[1] Saya sadar bahwa pembicaraan tentang *divinum* atau yang transenden tidak bisa diterima oleh sebagian tradisi agama, khususnya dengan penganut Buddha. Walaupun mungkin masalahnya sensitif dan kontroversial, suatu contoh bisa dibuat di mana pengalaman pencerahan atau satori adalah "bumbu tambahan" (walaupun telah/selalu diberikan) yang oleh penganut Buddha dipakai untuk mengembangkan kesejahteraan dari semua makhluk sensitif. Apa yang Kristen-Barat menyebut ilahi, penganut Buddha menyebutnya Dharma atau hakekat-Buddha atau Kekosongan. Istilah-istilah yang berbeda ini tidak memberi definisi terhadap Realitas yang sama, tetapi menunjuk ke arah yang sama. Saya rasa banyak penganut Buddha pada dasarnya setuju dengan apa yang baru saja saya jelaskan (lih. Eppsteiner 1988).

Bagaimanapun orang mungkin memahami komponen ilahi atau transenden dari *soteria*, ketika saya menegaskan bahwa tradisi keagamaan yang beragam ini dapat menerima tanggung jawab global atas *soteria* dunia ini, saya sedang membuat penegasan yang positif maupun negatif. Positif, saya percaya bahwa para wakil agama dapat menemukan dalam tradisi mereka masing-masing suatu kegairahan untuk mengembangkan kesejahteraan manusia dan ekologi dan juga visi tentang bagaimana melaksanakannya. Sisi negatif penegasan saya adalah bahwa di dalamnya terdapat motivasi untuk merangkul kepelbagaian dan harapan yang akan mengarah pada kesatuan: sebagian penganut semua tradisi keagamaan, karena pengalaman dan pengajaran religius yang mereka terima, akan merasa terpanggil atau diharuskan untuk berkata "tidak pada" penderitaan, baik yang dialami manusia maupun ekologi, yang merusak dunia kita ini. Saya yakin, di sinilah kita menyaksikan kesatuan (*unison*) di antara agama-agama – keteguhan untuk menentang, menghapuskan, mengubah penyebab penderitaan yang sedang meluas ini.

Bahwa ini harus (atau bisa) dijalankan merupakan panggilan bersama dari semua tradisi keagamaan; bagaimana caranya memerlukan kepelbagaian tradisi. Keharusan yang diakui bersama ini adalah dasar harapan bahwa kepelbagaian memang saling melengkapi ketimbang saling bertentangan – suatu sumber kerja sama, bukan perpecahan.

1. Semua Agama Bisa Menerima Tanggung Jawab Global

Dari hasil observasi atau pengamatan konkret terhadap dunia agama-agama maupun dari kesaksian para akademisi yang memadukan hasil observasi dengan analisis teoretis, agama dalam berbagai bentuknya memang berusaha memperbaiki dunia ini. Ya, agama berhubungan dengan Allah atau yang terakhir, dan dengan kehidupan sesudah mati, dan dengan hal mengubah atau memperluas kesadaran kita – tetapi agama juga berhubungan dengan hal menghadapi, menetapkan, dan kemudian memperbaiki apa yang salah dalam cara manusia menjalankan kehidupan bersamanya di dunia ini. Entah kita menyebutnya sebagai kejahatan atau kebodohan atau ketidaksempurnaan, memang ada sesuatu yang salah atau tidak sempurna atau disalahkan dengan keadaan dunia seperti sekarang ini, dan agama mau berbuat sesuatu terhadapnya. Dengan berbagai

cara, setiap agama mau memperbaiki atau menyembuhkan atau menghindari apa yang tidak benar dan tidak beres dalam masyarakat dan dunia. Dengan kata lain, pemikiran yang bisa kita sebut sebagai *soteria* atau keselamatan perlu diilhami dan dipikirkan selanjutnya. Gordon Kaufman, seorang Barat, menyatakannya demikian: "Tiap tradisi keagamaan menjanjikan keselamatan dalam berbagai bentuk, yaitu menjanjikan kepenuhan manusiawi yang sejati, atau setidaknya menyelamatkan manusia dari kejatuhan. Setiap tradisi keagamaan secara implisit mengajukan kriteria kemanusiaan untuk mebenarkan keberadaan dan klaimnya" (Kaufman 1981, 197-99).[2]

Dari perspektif Asia, dan dari pengetahuannya yang luas tentang agama-agama di Asia, Aloysius Pieris lebih eksplisit lagi. Ia yakin bahwa cikal-bakal semua agama adalah semacam pengalaman liberatif yang primordial. Simbol dari suatu "Roh yang membebaskan", menurut Pieris, memang cocok untuk satu agama tertentu. Agama-agama yang berbeda bisa dilihat sebagai bahasa yang berbeda-beda yang menghasilkan suara polifonis terhadap Roh yang membebaskan ini: "Tiap kepercayaan merupakan bahasa pembebasan, yaitu suatu cara spesifik di mana Roh berbicara dan melaksanakan maksud penebusannya dalam suatu konteks kosmis-kemanusiaan" (Pieris 1989, 297). Pieris mengakui bahwa Roh sebagai simbol terbuka untuk interpretasi yang luas: "'Roh bisa dipahami sebagai Roh ilahi maupun manusiawi. Dalam agama-agama yang nonteistik seperti Buddha, Jainisme, atau Taoisme, Roh diartikan sebagai potensi *yang diberikan* kepada manusia untuk berbicara, mencari, dan menemukan pembebasan manusia menyeluruh" (Pieris 1989, 297). Ia juga mengemukakan apa yang begitu nyata dalam dunia agama kini – bahwa apa yang primordial bisa tersesat dan karena itu harus ditemukan kembali: "Secara *primordial*, agama adalah suatu gerakan pembebasan, kalau dilihat dari asalnya, walaupun *sesudah itu* cenderung dijinakkan oleh berbagai ideologi; artinya, agama selalu tetap *berpotensi* membebaskan, bahkan kalau *sebenarnya* tunduk pada struktur-struktur non-liberatif" (Pieris 1989, 296).

---

[2] Roger Haight setuju dengan Kaufman tetapi dia lebih memperluasnya lagi: "Tanpa masalah keselamatan, tidak ada agama sama sekali, karena keselamatan merupakan isi spesifik dari masalah agama" (Haight 1994, 243-44).

Umat berbagai agama yang bertemu dalam Konferensi Agama-agama Dunia di Kolombo, Sri Lanka, bulan Agustus 1987, juga mengakui "pengalaman liberatif primordial" di dalam berbagai tradisi Asia mereka: "Semua agama mempunyai suatu Pengalaman Liberatif Primordial, suatu memori dari pengalaman itu yang tersimpan dalam berbagai ritual, ritus, dan tradisi, dan suatu proses menafsirkan Pengalaman Primordial ini sehingga agama menjadi relevan terhadap tantangan-tantangan dalam masyarakat masa kini". Contoh-contoh dari Pengalaman ini ditemukan dalam kisah Keluaran, pemberitaan Yesus tentang Kerajaan Allah, pengalaman di Mekah, kepergian Buddha dari rumahnya untuk menjalani kehidupan tanpa rumah (*Opting for the Poor* 1988, 76). Dalam pertemuan serupa di New Delhi dalam tahun itu juga, yang disponsori EATWOT di mana para pembicara datang dari berbagai tradisi yang beragam, terungkap suatu pengakuan yang sama bahwa energi pembebasan dapat ditambang dari dalam semua tradisi di Asia. Energi semacam ini muncul dari suatu sumber bersama yang oleh pertemuan itu disebut sebagai "*wholeness*". Ini adalah suatu gagasan yang tidak dapat dibatasi hanya ke dalam masa depan, atau ke suatu dunia lain, atau ke interioritas kesadaran manusia, tetapi harus, dalam hal tertentu, juga menyentuh dan mentransformasi dunia ini. "Semua agama ... mencita-citakan suatu '*wholeness*' (*shalom, sarvam)* di mana keterbatasan kehidupan sehari-hari diatasi, ketegangannya dipecahkan, dan kerusakannya diperbaiki. Justru upaya mencari '*wholeness*' itu yang membuat agama bersifat liberatif. Karena tujuan akhir yang ditujunya mendobrak dunia pengalaman kita, mengundang kita menilai dan melampauinya" (EATWOT 1988, 154).

Oleh karena itu, agama mengundang hal-hal yang lebih daripada sekadar manusiawi (setidaknya yang manusiawi seperti yang kita alami sekarang) untuk mentransformasi atau membebaskan manusia. Dalam kata-kata V. Harvey, "Kalau kita menyebut sesuatu religius, biasanya kita maksudkan sebagai suatu perspektif yang mengungkapkan suatu kepentingan dominan dalam berbagai ciri-ciri keberadaan manusia yang universal dan elemental karena ciri-ciri itu *berada dalam hasrat manusia untuk pembebasan dan keberadaan yang autentik*" (dikutip dalam Tracy 1990a, 54, cetak miring dari saya). Secara umum, mentransformasikan konteks manusia berarti menentang kekuatan-kekuatan yang menghalangi

perubahan atau pembaruan. Jadi David Tracy, yang berhati-hati tentang pernyataan-pernyataan umum mengenai agama, dapat mengakui:

> Di atas semua itu, agama adalah tindakan perlawanan. Apakah sebagai visi yang Utopis ataupun diyakini sebagai pernyataan dari Realitas tertinggi, agama menyatakan berbagai kemungkinan bagi kebebasan manusia. ... Kalau tidak dijadikan sebagai kanopi sakral untuk status quo maupun tidak disia-siakan oleh perebutan kontradiktifnya atas kekuasaan, agama hidup karena melawan. Perlawanan utama agama adalah untuk menjadi lebih sama (Tracy 1987a, 84).

Oleh karena itu, menurut Raimon Panikkar, bahkan melontarkan pertanyaan apakah agama ada hubungannya dengan perubahan dunia ini adalah menjadi korban dualisme yang bertentangan dengan kebanyakan gagasan dari banyak agama, kalau bukan semua agama. Inilah dualisme antara Allah dan dunia, atau agama dan politik, yang bermula bukan dari isi pengalaman agama, tetapi dari upaya-upaya eksternal (khusus di Barat) untuk merohanikan atau memprivatisasikan agama dan dengan demikian mengurangi kekuasaan politisnya (Panikkar 1983, 53). Jadi, Gandhi benar ketika mengatakan: "Tanpa ragu-ragu sedikit pun namun dengan penuh rasa rendah hati, saya katakan bahwa mereka yang mengatakan bahwa agama tidak ada sangkut pautnya dengan politik tidak tahu apa arti agama" (Gandhi 1957, 504). Atau barangkali mereka tahu artinya tetapi menolak atau melumpuhkan kuasa agama.

2. Sumber Etis Agama

Klaim yang kita buat bahwa pengalaman beragama mempunyai hubungan integral dengan keutuhan ekologi-manusia adalah suatu refleksi dari klaim yang lebih besar bahwa agama dan moralitas memang secara esensial erat terikat. Peringatan para teolog untuk tidak menyempitkan arti agama menjadi moralitas memang benar; penyempitan arti tersebut menggambarkan agama atau keyakinan sebagai tidak lebih daripada kumpulan cerita menarik yang dipakai untuk memperbaiki serta membenarkan cara seseorang bertindak dan memutuskan dalam membangun masyarakat. Penyempitan arti semacam itu merupakan penyederhanaan serius, namun bahayanya tidak boleh mengaburkan kenyataan hubungan agama dan moralitas. Da-

lam arti tertentu, etika adalah darah kehidupan, atau lebih baik mata air, pengalaman beragama dan kehidupan beragama.

Secara sederhana, ada hubungan vital antara tingkah laku dan kepercayaan – dengan prioritas genetis pada tingkah laku (bukan berarti prioritas ontologis). Dalam berupaya dan bergumul untuk mencari, dan kemudian melaksanakan, bagaimana kita bisa "bertingkah laku" dengan baik, kita harus berhubungan dengan yang disebut yang Suci. Dalam upaya menentukan bagaimana kita bisa hidup *penuh-damai* untuk kita sendiri dan untuk masyarakat, dalam upaya mencari dasar rasa moral tentang apa yang membuat kehidupan dan masyarakat yang sehat, dan khususnya dalam upaya untuk setia hidup semacam itu ketika kita terjebak dalam kebingungan arah yang mengganggu kepentingan kita – di dalam semua ini kita dapat merasa menjadi bagian atau disentuh oleh suatu Misteri atau Proses yang lebih besar. Untuk bisa *bertingkah laku* secara konsisten dengan Sepuluh Hukum atau "Delapan Jalan Kebenaran", kita *percaya* atau menjadi percaya terhadap apa yang mendasari dan menggerakan serta yang memungkinkan cara bertingkah laku semacam itu. Saya tidak berbicara tentang suatu proses logis dan intelektual; hubungan antara bertingkah laku dan percaya, atau antara moralitas dan agama memang eksperiensial – ya, mistis. Apa yang saya usulkan ini tidak dapat dibuktikan, namun saya kira dapat ditemui kalau teliti mengamati pengalaman moral sendiri (yang mensyaratkan upaya seseorang untuk menjalani kehidupan moral).

Apa yang dipertimbangkan di sini adalah penerapan teologis atau religius dari apa yang dibahas dalam bab sebelumnya di bawah judul "kelahiran kembali filsafat praktis": "Kebenaran, khususnya yang langsung menyangkut kita, selalu praktis dan berkaitan dengan pergumulan hidup kita, bagaimana kita mau hidup dan mengapa. Oleh karena itu, usaha, pengakuan, dan verifikasi kita tentang kebenaran dirangsang dan dituntun oleh berbagai keprihatinan praktis". Kalau cara umum yang dipakai untuk mencari dan menegaskan apa yang benar tentang hidup ini demikian, maka begitu pula cara yang dipakai untuk memahami kebenaran tentang yang Sakral atau Misteri Agung. Bisa dikatakan bahwa pengalaman beragama lahir dalam dan dipelihara oleh pengalaman moral. Dalam upaya melakukan "sikap yang benar" dan "bicara yang benar" dan "berkarya dengan benar", yang Sakral tersentuh atau terungkap untuk

kita. Kita memahami Jalan dengan mengikuti Jalan, dengan merasakan resonansi atau getaran simpatik antara jalan kita dengan Jalan itu. Oleh karena itulah para tokoh agama besar dalam sejarah mendesak manusia untuk "mengikuti" (Yesus) atau "mempraktikkan" (Buddha) atau "membiarkan" (Lao Tzu) atau "mematuhi" (Musa dan Muhammad) agar bisa *memahami* kebenaran berita yang mereka sampaikan.

Dari perspektif tentang bagaimana dunia ini dijadikan dan dilestarikan, kita memprioritaskan *ibadah* atau ritual dalam kehidupan beragama, karena dalam liturgi kita mengakui adanya prioritas yang Ilahi atas yang fana.

Tetapi dari perspektif bagaimana memahami yang ilahi, kita memprioritaskan etika, karena etika merupakan pergumulan untuk "hidup yang benar" sehingga kita mampu memahami dan merasakan apa yang harus dilaksanakan dalam ibadah dan apa yang harus diakui. Jadi, ortopraksis (bertindak yang benar) memiliki prioritas praktis atas ortodoksi (pengakuan iman yang benar). Daniel Maguire memberikan penjelasan yang hampir berlebihan: "Moralitas itu yang primer; agama, perbincangan-tentang-Tuhan (*God-talk*) dan teologi berasal dari dan menjelaskan penghormatan terhadap moral dasariah ini. Apa yang tidak meningkatkan kebaikan manusia dan dunia berarti tidak sakral. Agama hanya bisa berakar dalam kesadaran moral yang ikhlas. Pengalaman moral dasariah merupakan dasar pengalaman keagamaan" (Maguire 1993, 39). Sekali lagi, ini tidak berarti mempersempit *God-talk* menjadi moralitas, tetapi malah lebih menjelaskan bahwa *God-talk* mempunyai tempat kelahiran etis.

Oleh karena itu, bisa terjadi bahaya, baik untuk para filsuf maupun para peserta dialog agama, kalau *God-talk* atau bahasa agama terlalu cepat dipakai. Untuk mencoba memahami *God-talk* kita yang berbeda-beda, kita harus terlebih dulu "menjalani perbincangan" (*walk the talk*) bersama; kita harus pertama-tama berusaha berjalan bersama dalam "kesamaan moral" yang merupakan tempat kelahiran dari pelbagai cara berbeda untuk berbicara tentang yang Sakral. "Para ahli yang mencari 'esensi bersama' dari agama-agama biasanya tidak melihat berbagai kesamaan moral yang di atasnya agama-agama bertemu. Ini disebabkan mereka terlalu dini memperkenalkan *God-talk*, atau terlalu cepat menganggap penjelasan derivatif tentang pengalaman atas Sakral sebagai *mendasar*. Per-

bincangan-tentang-moral (*Moral-talk*) secara logis dan epistemologis harus dilakukan sebelum *God-talk*" (Maguire 1993, 40).

Kalau *moral-talk* memainkan peranan mendasar dan genetis dalam semua *God-talk*, kalau umat beragama harus "menjalani perbincangan" sebelum mereka bisa benar-benar berbicara (kepada mereka sendiri dan orang lain), kalau kita memang prihatin terhadap bagaimana menjalani hidup secara benar sehingga bisa mengerti atau mengenal yang Misteri dari dunia ini, maka saya kira bahwa tanggung jawab global tidak akan dianggap asing atau suatu topik yang dipaksakan dalam pertemuan antar-agama. Tanggung jawab global merupakan istilah masa kini untuk hidup yang benar. Kalau menjadi religius berarti menjalani (atau, mencoba menjalani) kehidupan moral, maka menjadi religius berarti menjalani kehidupan yang bertanggung jawab secara global. Menjadi tidak bertanggung jawab secara global serupa dengan menjadi tidak religius. Saya yakin bahwa banyak komunitas religius di seluruh dunia dapat menyetujui hal ini.

3. Dipolaritas Mistikal-Profetis dari Semua Agama

Biasanya, dengan mengklaim bahwa semua agama berorientasi-pada-dunia dan mengandung energi yang mampu mengubah Bumi, saya tidak mengatakan bahwa hanya itulah isi yang terkandung dalam agama atau hanya itulah keprihatinan mereka. Di samping energi pengubah-dunia ini, ada satu kekuatan lain yang sama pentingnya. Para pakar berbicara tentang kekuatan agama yang *profetis* maupun *mistikal*. Tetapi terkadang kedua kategori ini dipakai mereka untuk membagi agama secara vertikal. Jadi, mereka membedakan agama-agama Abraham dari Barat dengan agama-agama dari India di Timur. Menurut pembagian ini, Yudaisme, kekristenan, dan Islam adalah agama-agama profetis yang terlibat dalam dunia ini; Hinduisme dan Buddhisme adalah agama-agama mistikal yang mengajak penganutnya memisahkan diri dari dunia ini dan menjajaki kedalaman batin mereka sendiri (Küng 1986a, 174-77). Apa yang saya kemukakan sambil mengikuti jejak para pakar yang mengenal agama-agama Asia lebih mendalam dari saya[3] adalah bahwa berbagai perbedaan antara

---

[3] Stanley Samartha, seorang kristiani yang dikelilingi sesama Hindu, mencaci sesama rekan kristianinya dan mengingatkan mereka bahwa klasifikasi murni antara agama yang mistikal dan profetis semacam itu "perlu dikoreksi". Terkadang sikap yang dipakai dalam peng-

yang profetis dan yang mistikal tidak secara vertikal antara agama tetapi secara horisontal di dalam agama sendiri.

Dalam setiap tradisi keagamaan, kita menjumpai pengalaman dan gagasan yang mistikal maupun profetis. Garis di antara keduanya tidak merupakan dinding yang memisahkan tetapi justru suatu pertalian yang mengikat dan saling memelihara. Jadi, kita harus mengakui dan mendorong dipolaritas mistikal-profetis ini yang menggerakkan dan mengalir pulang pergi dalam semua tradisi keagamaan. Energi dipolar agama ini menghidupkan satu proyek yang bersifat ganda, setiap aspek penting dan saling bergantung: mentransformasikan yang di luar maupun yang di dalam, mengubah kesadaran batin maupun sosial, membawa damai di hati maupun di masyarakat, menggugah individu melakukan praksis spiritual dengan penuh kesungguhan dan praksis politik dengan berani.

Dinamika dan panggilan dari dipolaritas mistikal-profetis inilah yang menyatakan kepada umat Kristen bahwa mereka dapat mengasihi Allah hanya kalau mereka juga mengasihi sesama mereka, atau kepada umat Buddha bahwa kebijakan tidak mungkin tanpa belas kasih, atau kepada umat Hindu bahwa yoga pengetahuan atau devasi harus disatukan dengan yoga aksi dalam dunia. Baik yang mistikal maupun yang profetis tidak ada yang lebih fundamental atau lebih penting; mereka saling memerlukan dan menemukan keberadaan yang satu di dalam yang lain.

Memang dipolaritas atau keseimbangan dipelihara secara berbeda dalam agama yang berbeda, atau dalam denominasi yang berbeda dari agama yang sama, atau dalam tingkatan berbeda dalam perjalanan hidup pribadi individu. Sering – terlalu sering – keseimbangan tidak dapat dijaga, sehingga ada mistik yang spiritualitasnya menjadi kepuasan diri sendiri, tidak sensitif, atau tidak bertanggung jawab; atau ada nabi yang tindakannya melayani diri sendiri, tidak toleran, atau bengis. Kalau sistem saling pengaruh timbal-balik di antara yang mistikal dan yang profetis dalam satu agama rusak, agama itu menjadi candu yang menghindari dunia atau suatu kegemaran yang mengeksploitasi dunia.

Aloysius Pieris, berdasarkan studinya tentang spiritualitas Asia dan Barat, melihat dipolaritas ini sebagai suatu campuran antara *gnosis* dan

amatan dan konklusi yang dibuat secara historis tidak benar dan secara teologis salah. Mempertahankan pandangan ini akan memberikan saksi dusta terhadap sesama kita (Samartha 1983, 113).

agape – kebijaksanaan dan kasih. Sementara Buddhisme menempatkan *gnosis* dalam posisi fokus atau "pengetahuan yang membebaskan" dan kekristenan melakukan hal sama dengan *agape* atau "kasih yang menebus", keduanya telah – dan harus – ada dalam kedua tradisi tersebut:

> Yang harus diingat adalah bahwa gnosis maupun agape *perlu* karena sebagai medium *tidak cukup* kalau sendiri, bukan hanya dalam mengalami atau juga menjelaskan saat-saat kita merasa dekat dengan Sumber Pembebasan yang tertinggi. Dengan kata lain, mereka merupakan idiom yang komplementer yang saling membutuhkan dalam menengahi pengalaman transendensi – diri yang disebut "keselamatan". Spiritualitas apa saja, baik Buddhis maupun Kristen, seperti dibuktikan sejarah agama-agama, memang mengandung kedua kutub pengalaman keagamaan – yaitu yang gnostik dan yang agape (Pieris 1988b, 111).

Mengakui polaritas atau kesatuan dalam perbedaan yang sama ini, David Tracy mengusulkan suatu pendekatan mistis-profetis untuk studi agama dan dialog antar-agama. Ia melihat pengalaman religius sebagai pendulum yang terayun di antara manifestasi dan proklamasi: antara pengalaman mistis yang menguasai dan memberi daya di mana di satu pihak kita tertumbuk pada batas-batas keberadaan sehingga kemudian kita menemukan diri kita berada di luar batas-batas itu, dan di lain pihak, pengalaman profetis yang menggelisahkan dan eksplosif di mana kita berhadapan dengan keputusasaan yang dihadapi manusia dan kemudian kita terpanggil untuk melawan dan mentransformasikannya. "Praktik hermeneutis yang baru menjadi teologi [ia dapat menambahkan, dialog antar-agama] yang hidup yang bisa digambarkan dengan sangat baik sebagai 'mistis-profetis'. Garis penghubung di antaranya itulah yang menimbulkan perhatian saya" (Tracy 1990b, 904).[4]

Jadi kini, "dalam semua tradisi keagamaan besar, ada upaya mencari berbagai jalan baru menyatukan lintasan mistikal dan profetis" (Tracy

---

[4] Tracy melanjutkan penjelasannya tentang mengapa tiap tradisi dan umat beragama harus mengembangkan arus yang saling menopang, menjelaskan, dan mengkritik antara yang mistikal dan yang profetis: "Hanya yang mistik memahami apa yang sebenarnya dimaksud oleh nabi, karena hanya yang mistik memahami struktur dasar dari keseluruhan dan aktualitas destrukturisasinya yang radikal. Tetapi bahkan yang mistik akhirnya merasa perlu untuk mengadopsi retorika profetis dan memberitakan firman dari yang Lain. Kalau tidak, yang lain dalam institusinya akan meremehkan dan mengkonkretkan firman dari yang Lain sekali lagi" (Tracy 1990a, 26).

1990a, 100). Dalam zaman di mana kita dikejutkan oleh penderitaan manusia dan ekologi, dan oleh bahaya yang menghancurkan yang terdapat dalam penderitaan, setiap agama ditantang untuk menemukan kuasa profetis dari tradisinya dan menyatukannya dengan yang mistis. Kuasa profetis itu ada, mungkin di bawah tetumbuhan mistis, mungkin tersembunyi dalam berbagai naratif dan simbol dari zaman lampau dan karena itu perlu divisikan ulang sesuai zaman ini. Kalau kuasa ini tidak digali atau dibarui, tradisi keagamaan akan kehilangan kemampuannya untuk berbicara kepada dan berhubungan dengan banyak orang yang merasakan tantangan profetis dari dunia yang menderita.

Tantangan untuk menghidupkan yang profetis dan menyatukannya dengan yang mistis ini sangat terasa di negara seperti India. Telah muncul kesadaran di antara mereka yang terlibat dalam dialog Hindu-Kristen bahwa berbagai pertemuan di masa lampau, yang meneliti tradisi mistis Hinduisme Brahmanik dan kekristenan monastis, dirasakan tidak mencukupi lagi untuk India masa kini. Tradisi-tradisi ini harus diimbangi dan diperkaya dengan dialog intens yang seimbang antara tradisi Bhakti yang profetis dan teologi pembebasan Kristen (Wilfred 1992). Dari sudut pandang India, TK. John meneruskan tantangan ini kepada semua agama:

> Di dalam dan melalui dialog di antara agama-agama, transisi dari suatu fokus tradisi yang sempit tentang nilai dan pengalaman religius ke suatu visi tentang tata dunia baru dan kemungkinan kerja sama antar-agama rupanya mulai dirasakan sebagai panggilan agama. Dengan kata lain, nilai suatu agama diharapkan bisa sesuai dengan potensinya untuk memberi kontribusi terhadap upaya kolektif manusia dalam mendatangkan suatu sikap hidup baru (John 1989, 46-47).

Kini, energi mistis agama di seluruh dunia memberi inspirasi – sebagaimana seharusnya – panggilan profetis untuk mengupayakan suatu "sikap hidup baru" yang sejati kepada dunia. Jadi, agama-agama tersebut bisa membuat dialog antar-agama yang bertanggung jawab secara global menjadi mungkin dan menjanjikan.

4. Suatu Diagnosis Bersama dan Obat bagi Kesulitan Manusia

Namun, kita bisa melangkah setapak lagi. Kalau kita meneliti bidang jangkau sejarah dan pengalaman religius yang begitu luas, kita bisa me-

nemukan bukan hanya suatu arus bawah keprihatinan dalam mentransformasikan dunia ini, bukan hanya arus dipolar antara pengalaman mistis dan profetis, tetapi juga suatu *diagnosis* serupa yang analogis atas apa yang menjadi masalah dunia ini dan suatu *resep* tentang apa yang harus dibuat untuk mengobatinya. Kata kuncinya "analogis". Saya tidak mengatakan bahwa semua agama dunia berbicara tentang soteriologi yang secara esensial sama atau identik – kegiatan-kegiatan menyangkut bagaimana dunia dan manusia bisa "diselamatkan". Justru, menurut pengalaman saya dalam dialog antar-agama dan kegiatan sosial (suatu pengalaman yang dialami banyak orang, saya kira) bahwa kalau seseorang terjun ke dalam kepelbagaian analisis mengenai apa masalah kesulitan manusia dan bagaimana harus meluruskannya, kalau seseorang bergumul dengan berbagai *perbedaan* besar dalam analisis dan program, dia akan menemukan bahwa berbagai perbedaan yang sedang digumuli, sebagian besar, merupakan teman daripada musuh. Seperti yang digambarkan David Tracy, setelah seorang Kristen benar-benar bingung, takut, dan frustrasi dengan perbedaan, misalnya, antara pandangan Buddhis bahwa hanya kekinian yang nyata dan pandangan Kristen tentang masa depan eskatologis, bisa terjadi bahwa perbedaan ini bukan merupakan suatu kontradiksi sama sekali tetapi suatu *kemungkinan baru* (walaupun masih belum terbahas).[5]

Lebih khusus lagi, rupanya persamaan analogis di antara berbagai pandangan religius berbeda-beda tentang masalah fundamental manusia muncul di sekitar masalah *hakikat diri sendiri* dan bagaimana diri sendiri bisa dimengerti atau dialami secara berbeda-beda. Menurut berbagai mitos, doktrin, maupun nasihat etis sebagian besar agama, kesengsaraan manusia muncul dari kolam perpecahan dan ketidaktenteraman yang ditunjang oleh pandangan yang salah tentang diri sendiri (*self*); untuk memperbaiki keadaan semacam ini kita harus mengeringkan kolam atau mengganti isinya. Dengan kata lain, masalahnya terletak pada cara kita memahami dan menghayati pemahaman kita mengenai siapa kita ini. Mungkin kita salah memahami diri sendiri, atau kita kini menjadi rusak atau tidak lengkap. Apa pun sebabnya, sesuatu harus dilakukan terha-

[5] Inilah kesimpulan yang rupanya dibuat Thomas Merton dalam pergumulannya mendamaikan harapan kristiani tentang kedatangan Kerajaan Allah dengan keprihatinan Zen tentang masa kini (lih. Merton 1968, 116-33).

dapnya, sebatas pendapat ataupun secara nyata. Kita harus memahami ataupun mengalami diri sendiri berbeda-beda; atau kita harus diinfus dengan energi baru yang menyembuhkan. Apakah perbaikannya bersifat kognisional dari dalam atau ontologis dari luar, perbaikan ini harus mengarah pada suatu cara bertindak yang berbeda di dalam – dan berhubungan dengan – dunia sekeliling.

Jadi masalah yang dikenal secara analogis oleh berbagai agama yang berbeda berhubungan dengan pemisahan atau pementingan diri sendiri; jadi obatnya harus berkaitan dengan hubungan dan mutualitas. Dalam berbagai cara, kebanyakan (semua?) agama berusaha mengubah energi seseorang dari gerakan sentripetal menjadi sentrifugal dan dengan demikian memperluas fokus keprihatinan dari bukan hanya saya atau kami (egosentrisitas) ke yang Lain atau lain-lain (altruisme). Kita harus menemukan diri kita di luar diri kita; untuk sadar siapa kita ini, kita harus mengakui bahwa diri kita merupakan bagian dari sesuatu yang lebih besar daripada apa yang kita pahami sebagai benar tentang diri kita kini. John Hick, dengan memakai terminologi Barat, berupaya meringkasnya dengan menggambarkan tujuan bersama analogis dari kebanyakan agama ini sebagai suatu pergeseran dari keterpusatan-pada-diri ke keterpusatan-pada-Realitas (Hick 1989, 299-306).[6]

Harus diakui, seperti diutarakan para kritikus feminis, gagasan tentang diri yang tidak-mementingkan-diri-sendiri semacam ini sudah populer di kalangan agama-agama patriarkal; yaitu, oleh mereka (laki-laki) yang "dosa" utamanya membanggakan diri sendiri sehingga merusak diri orang lain, bukan oleh mereka (perempuan) yang "dosa" utamanya tidak membanggakan diri sendiri sehingga membiarkan diri mereka sendiri dirusak oleh orang lain.[7] Jadi, apa yang saya usulkan di sini sebagai suatu diagnosis bersama untuk semua agama membutuhkan hermeneutika kecurigaan feminis yang akan meyakinkan bahwa diri yang tidak-mementingkan-diri-sendiri tidak akan menjadi diri yang diperbudak atau yang

---

[6] Formulasi dan usulan Hick telah menjadi sasaran kritik luas (lih. D'Costa 1987, Gillis 1989, DiNoia 1992, Griffiths 1991). Apa yang keliru dari semua kritik ini adalah bahwa Hick berbicara tentang cara heuristik memahami berbagai tradisi religius yang berbeda-beda; ia tidak berbicara tentang isi dari apa yang diberitakan agama-agama itu.

[7] Maura O'Neill yakin bahwa bahkan dalam responsnya terhadap kritik para feminis atas pandangannya tentang suatu pergeseran dari berpusat-pada-diri-sendiri ke berpusat-pada-Realitas, Hick tidak mengerti (lih. O'Neill 1990, 27-29).

disubordinasi (Saiving 1979; Plaskow 1980, 51-94). Saya kira para feminis setuju bahwa "diri yang diselamatkan" atau diri yang baru adalah diri yang dihidupi dalam jaringan mutualitas, bukan dalam sel egosentrisitas (Keller 1986).[6]

Jadi dalam sejarah agama, rupanya tiap agama, setidaknya dalam visinya jika tidak dalam ibadahnya, menempatkan para pengikutnya dalam kontak dengan suatu Realitas atau mengajarkan mereka suatu cara ibadah di mana mereka bisa keluar dari ikatan-ikatan ego sehingga bisa merangkul dan menjadi bagian dari serta ditransformasikan oleh ego yang lain. Dengan demikian, agama berusaha mengembangkan "kualitas tanpa batas yang lebih baik dari keberadaan manusia yang muncul sebagai akibat dari transisi dari egosentrisme keterpusatan-pada-Realitas" (Hick 1983, 467, 464-65).

Sallie King, dalam responsnya terhadap argumen pascamodern, dengan mengacu pada transformasi ini mengatakan bahwa karena semua pengalaman itu dikonstruksi secara sosial, tidak mungkin diketahui kalau ada suatu inti mistis yang sama dalam semua agama (Katz 1978). Ia berpendapat bahwa tidak mungkin mencapai inti ini hanya dengan membandingkan apa yang *dikatakan* berbagai tradisi yang berbeda tentangnya; suatu analisis perbandingan tentang "Nirwana" atau "Allah" atau "Tao" atau "Dharma" tidak dapat menjamin bahwa mereka semua memiliki suatu titik acuan yang sama. Tetapi kalau kita melihat pada bagaimana seseorang *merasa* dan khususnya bagaimana mereka *bertindak* setelah mengalami semacam pengalaman mistis, kita dapat berbicara ten-

[6] Ralph Burhoe mungkin melampaui data biologisnya ketika dia mengatakan bahwa spesies manusia mampu berevolusi melampaui altruisme genetika terbatas karena agama memberi inspirasi dan motivasi kepada manusia untuk mengasihi bukan hanya saudaranya yang secara genetika berhubungan tetapi juga anggota keluarga yang lebih luas dari negara ataupun agama; Burhoe mungkin lebih senang ketika dia mengemukakan bahwa kini, tanpa kontribusi ganda agama, manusia tidak akan sanggup menjalankan tingkat evolusi berikutnya yang penting dan menentukan – dari altruisme nasional ke altruisme internasional, menuju ke "suatu *'ingroup'* dunia yang saling peduli" (Burhoe 1986, khusus 462). Walaupun mungkin dia memberi tekanan terlalu banyak terhadap peranan agama di waktu lampau dan masa depan, Burhoe pada intinya setuju dengan konklusi David Tracy: "Terlepas dari berbagai perbedaan yang sering radikal, seperti kata John Hick, semua jalan ini [yaitu agama-agama] memang menuntut suatu transformasi tunggal dari diri sendiri; dari berpusat-pada-diri-sendiri ke berpusat-pada-Realitas. Dengan cara religius apa saja, kita harus menggeserkan pusat kita dari ego, dengan memakai hubungan baru kita dengan Realitas Ultima" (Tracy 1987a, 89-90).

tang kemungkinan adanya kesamaan, walaupun sulit didefinisikan. Semua pengalaman mistis membawa pengertian baru tentang diri-sendiri, atau apa yang disebut King sebagai suatu "dasar eksistensial" baru bagi diri-sendiri. Ada suatu "transformasi radikal dari pemahaman diri-sendiri, suatu dasar axiologis dan eksistensial yang radikal" (King 1988, 275). Diri-sendiri itu berakar dan dihidupkan oleh sesuatu yang lebih luas daripada ego, sesuatu yang menghubungkannya dengan diri-diri yang lain dan dengan dunia ini.[9]

Di sini suatu "cek realitas" diperlukan. Menyetujui transformasi dari diri-sendiri ke dalam diri yang berorientasi-pada-yang-lain sebagai suatu diagnosis dan obat yang sama dalam kebanyakan agama berarti berada di dalam alam ideal religius – apa yang biasanya dikhotbahkan agama-agama. Ini bukan prestasi historis mereka – apa yang biasanya mereka lakukan. Berbagai ketidaksesuaian semacam itu, yang terjadi dalam sejarah agama, harus diakui. Dalam setiap agama ada yang disebut Paul Tillich sebagai "yang demonis" – kemungkinan, atau kecenderungan, berbalik ke arah berlawanan dari visi yang berorientasi-pada-yang-lain yang telah ditetapkan para pendiri atau para saksi agama tersebut. Di dalam hati setiap organisasi keagamaan bukan hanya ada Dr. Jekyll tetapi juga Mr. Hyde, bukan hanya "kultur kedamaian utopi", tetapi juga "kultur kekerasan dan perang" (Boulding 1986, 502). Dalam kesadaran pascamodern kita mungkin dikenal lebih jelas bahwa visi agama tentang kasih yang tidak-mementingkan-diri dan pembebasan telah diubah menjadi senjata ideologis untuk dominasi dan konflik. Jadi, saya membuat klaim tentang kesamaan diagnosis ini dengan pemahaman adanya realisme maupun dukacita, dan dengan suatu keyakinan tentang kebutuhan yang terus mengajak agama-agama menegakkan gagasan-gagasan mereka.

5. Apakah ada Agama yang Tidak-Duniawi atau yang Anti-Duniawi?

Mungkin saja ada yang berkeberatan bahwa walaupun ada semacam kesamaan pesan tentang transformasi-diri dalam semua tradisi keagamaan, ini

[9] Fokus terhadap bagaimana orang merasa dan bertindak, memberi dasar untuk respons korektif terhadap penekanan yang ditempatkan Joseph DiNoia dalam pandangan beragam agama tentang keselamatan. Penekanannya begitu berat sehingga rupanya kemungkinan kesamaan analogis yang diusulkan Hick dan Tracy dikesampingkan (lih. DiNoia 1992).

tidak harus berarti bahwa semua agama akan setuju dengan dialog yang bertanggung jawab secara global. Mereka yang mendesak diadakannya dialog semacam itu berbicara tentang pembebasan dan transformasi dalam dan dari dunia *ini*. Apakah ada agama yang mengidamkan transformasi diri-sendiri tanpa tranformasi masyarakat atau dunia? Bukankah transformasi yang dibicarakan beberapa agama itu benar-benar bersifat internal, individual, maupun juga eskatologis yang berlaku dalam kehidupan sesudah mati? Menurut cara berpikir demikian, apakah kita tidak menemukan bahwa banyak agama, jauh dari upaya transformasi atas struktur sosial, terus menopang upaya memelihara segala sesuatu seperti adanya?

Orang hanya dapat menjawab "ya" terhadap berbagai pertanyaan di atas. Juga tidak dapat disangkal bahwa dalam simbolisme dan doktrin banyak tradisi keagamaan, juga termasuk kekristenan, jelas ada suatu pelarian dari dunia dan dari tanggung jawab terhadapnya. Pelarian ini terarah pada suatu visi eskatologis tentang rumah masa depan atau retret ke suatu pusat yang spiritual-mistis di mana penderitaan dan air mata dilupakan. Saya kira ada dua alasan mendasar yang sangat berbeda tentang orientasi pada dunia lain (*otherworldliness*) tersebut agama melarikan diri dari dunia karena dipakai untuk memelihara dunia sebagaimana adanya, *atau* karena mereka dipakai sebagai alat mengalihkan perhatian untuk menghancurkan dunia. Pada kasus yang pertama, pelarian dari dunia itu nyata; pada yang kedua, merupakan suatu kamuflase untuk akhirnya terlibat dalam dunia.

Cara yang pertama menyangkut pelarian dari dunia memang terjadi dalam sejarah setiap tradisi keagamaan. Berbagai teologi dunia-lain sering merupakan produk dari apa yang telah dibahas sebagai penyalahgunaan agama secara ideologis – ketika kekuasaan dikemas dalam simbol dan naratif keagamaan agar kelompok yang berkuasa dapat melindungi kepentingan politik dan ekonomi mereka. Rosemary Radford Ruether menyebutnya bentuk "langit suci" agama (menambah nuansa politik terhadap istilah yang semula dipakai Peter Berger) (Berger 1969):

> "Teologi langit suci" beranggapan bahwa tata sosial yang dominan dibangun oleh Allah [atau didasari atas Dharma]. Hubungan sosialnya diberikan oleh Allah sebagai tatanan ciptaan. Raja yang berkuasa dilihat sebagai wakil Allah di dunia yang ditunjuk secara ilahi. Taat kepada raja yang berkuasa sama dengan taat kepada Allah. Hierarki sosial manusia, yang memerintah dan

> yang diperintah, pemilihan suatu bangsa untuk memerintah bangsa-bangsa lain sebagai umat Allah – semua ini kelihatan "alamiah", diberikan secara ilahi, dan merupakan ungkapan kehendak Allah (Ruether 1990, 73).[10]

Kini, berkat adanya apa yang disebut kesadaran pascamodern, yang berakar dalam perjuangan emansipatoris yang susah payah dari Pencerahan dan tinjauan Marxis, kita lebih sadar tentang seberapa banyak agama – tanpa kecuali – bisa dan telah terkungkung di bawah langit suci ini. Sering kooptasi dan difusi terhadap isi pengalaman keagamaan yang liberatif-profetis terjadi melalui manipulasi elemen mistis – lebih tepat lagi, dengan menghancurkan keseimbangan antara yang mistis dan yang profetis. Pengalaman mistis menjadi suatu tempat berlindung yang aman dan tempat pelarian yang nyaman dari kebengisan kemiskinan atau peperangan; jadi, agama meredakan kesakitan tetapi tidak mengobati luka. Satu contoh diberikan para sejarawan tradisi Hindu yang melukiskan bagaimana percampuran dari yang mistis dan profetis dalam *Bhagavad Gita* dirusak oleh kelompok yang berkuasa; jadi pengajaran kritis tentang kasta dari Tuhan Krishna kepada para pengikutnya dijadikan suatu ketaatan pribadi dan individu (Fernandes 1992).

Orang-orang Kristen juga, di tengah kebanggaannya atas kritik profetis dan keberpihakannya terhadap kaum miskin yang melekat dalam pengajaran Yesus (dan dalam latar belakang Yahudi-Nya), harus diingatkan bahwa tidak selalu demikian halnya. Terlalu sering, dan terlalu lama, pandangan profetis dari pesan Yesus ditumpulkan atau dikemas di bawah langit suci. Bagi orang-orang Kristen Abad Pertengahan, misalnya, dunia dianggap sebagai tempat bagi penderitaan dan perbudakan yang tidak bisa diubah; perbudakan bukan kebetulan atau bisa diubah. Agaknya, perbudakan merupakan satu peringatan bagi manusia untuk tidak terlalu banyak mengubah atas usaha mereka sendiri. Peranan gereja adalah mengingatkan umatnya tentang hal ini dan, bekerja sama dengan

---

[10] Selanjutnya Ruether membandingkan teologi langit suci ini dengan teologi yang bertentangan dengannya: "Teologi kritik profetis meletakkan Tuhan dan umatnya di pihak mereka yang menjadi korban atau direndahkan oleh para elite politik. Firman Tuhan datang sebagai suatu kritik terhadap elite sosial dan politik, mengajak mereka mengubah cara mereka agar bisa setia terhadap keadilan ilahi atau mengancam mereka dengan suatu intervensi revolusioner Allah dalam sejarah yang bisa menghancurkan kekuasaan mereka dan kemudian mendatangkan satu dunia baru, di mana keadilan dan perdamaian bisa terwujud" (Ruether 1990, 73).

para bangsawan dan pihak yang berkuasa, gereja membuat perjalanan manusia di Bumi ini setoleran mungkin. "Sebelum masa Pencerahan dan Revolusi Prancis, hal yang tidak boleh dilakukan orang Kristen adalah menghancurkan tata sosial yang ada" (Burrows 1992, 131-32). Langit suci membentang luas. Namun, kalau ia merusak berita pembebasan yang ada dalam setiap tradisi, maka ia bisa dibongkar. Inilah yang, seperti dibahas dalam buku ini, bisa terjadi, harus terjadi, dan sedang terjadi dalam banyak agama kini.

Saya telah menjelaskan alasan lain tentang fenomena pelarian dari dunia di antara tradisi keagamaan sebagai taktik – sebagai satu alat bantu atau pengalihan perhatian. Marjorie Hewitt Suchocki menawarkan satu perspektif yang berwawasan dan membantu tentang mengapa dan bagaimana alat semacam itu dipergunakan. Dia berpendapat bahwa pandangan yang berorientasi pada dunia lain yang terdapat di antara umat beragama bukanlah bagian dari tingkat permulaan sejarah agama. Sebaliknya, pandangan itu muncul sebagai mekanisme yang membantu umat yang berada dalam keadaan tanpa harapan – misalnya, ketika struktur sosial-ekonomi, yang sering dibela oleh kekuasaan politik militer, atau kekuatan alam yang menghancurkan, membuat tidak mungkin untuk mewujudkan visi agama tentang keselamatan di dunia ini. Fokusnya kemudian beralih ke satu kehidupan yang bahagia di "seberang"; adaptasi orientasi pada dunia lain ini sering terserap ke dalam sistem kepercayaan.

Suchocki berpendapat bahwa kualitas dari "ranah dunia-lain" atau dari "komunitas mistis-monastik" merupakan apa yang dimaksudkan oleh tradisi partikular bagi dunia *ini*, dan visi semacam inilah yang bisa membentuk basis atau titik berangkat untuk suatu dialog multi-iman yang mengarahkan keprihatinannya terhadap tanggung jawab global.

> Mungkin penaksiran terdalam tiap agama menyangkut di mana seharusnya keberadaan fisik itu terletak, bukan pada kesanggupannya menyikapi berbagai keadaan darurat dalam sejarah, tetapi pada proyeksinya terhadap yang ideal. Dengan saling mempelajari visi agama tentang cara hidup yang sungguh-sungguh sempurna dari orang kudus atau orang saleh, apakah visi itu berorientasi pada dunia lain atau tidak, kita bisa menemukan semacam gema kebulatan suara tentang nilai kebebasan dari penderitaan.
>
> Memakai keadilan sebagai norma berarti bahwa visi utama setiap agama tentang apa itu kehidupan sosial di dalam dunia yang "sempurna" adalah suatu sumber penghakiman yang bisa dipakai secara internal di dalam tiap

> agama untuk menilai berbagai bentuk keadilan dalam masyarakat (Suchocki 1987, 159, lih. 156-60).

Pandangan Suchocki ini didukung oleh para sosiolog dan sejarawan agama-agama yang telah menyingkapkan rahasia bagaimana berbagai citra dunia lain dari agama populer sering dikemas oleh kuasa transformatif yang tersembunyi bagi dunia. James Cone berpendapat bahwa hal ini terjadi dengan para budak di Amerika Serikat; ia mengingatkan bahwa "eskatologi kulit hitam" bukan "sekadar kompensasi" dan bahwa "bahasa tentang Tuhan dan sorga tidak selalu mengakibatkan pasivitas" (Cone 1975, 159).

> Pembebasan sebagai suatu peristiwa masa depan bukan sekadar orientasi dunia *lain* tetapi merupakan masa depan ilahi yang menerobos masuk ke dalam kehidupan sosial, menganugerahi keutuhan (*wholeness*) dalam situasi kesakitan dan penderitaan, dan membuat orang kulit hitam mampu memahami bahwa penindasan yang ada kini bertentangan dengan kemanusiaan sejati mereka seperti yang diungkapkan oleh masa depan Allah. ... Pernyataan tentang sorga menjadi penghakiman yang revolusioner melawan sistem penindasan. Masa depan menjadi kenyataan masa kini dalam kesadaran para budak, sehingga membuat mereka mampu berjuang melawan sistem ketidakadilan kulit putih (Cone 1975, 159 – 60).

Apa yang kelihatannya seperti candu religius bisa menjadi dinamit revolusioner. Namun, kita memahami orientasi pada dunia lain *de facto* dari banyak komunitas agama yang tak bisa disangkal – sebagai korupsi eksploitatif ataupun manuver taktis. Kesimpulan dari analisis singkat ini ialah bahwa upaya pelarian dari ataupun penyesuaian terhadap apa yang sedang terjadi di dunia ini tidaklah inheren dengan apa agama itu sebenarnya. Spiritualitas dunia lain bisa, atau harus, disatukan dengan atau ditransformasikan ke dalam berbagai keterlibatan dunia ini (*this-worldly*) di mana terdapat krisis lingkungan dan manusia yang dihadapi generasi kita. Semua agama setidaknya berpotensi menerima tanggung jawab global.

B. Bumi: Dasar Bersama untuk Menjumpai yang Sakral

Sejauh ini, usulan kita adalah bahwa agama-agama yang berbeda bisa dan harus membagi tanggung jawab global demi keadilan dan kesejahteraan

lingkungan dan manusia. Walaupun banyak pakar kontemporer sangat tidak senang dengan suatu usulan universal semacam ini (dan lebih suka memotong-motongnya ke dalam berbagai potongan konstruksi sosial), saya kira tanggung jawab sosial memungkinkan umat beragama mengambil langkah yang lebih berani. Dalam bagian ini, saya akan menjelaskan mengapa saya dan rekan-rekan (yang akan saya kutip) yakin bahwa tanggung jawab global seperti ini bukan hanya merupakan suatu komitmen bersama tetapi juga suatu *konteks bersama bagi pengalaman keagamaan*, menghidupkan dan membarui tradisi keagamaan kita yang berbeda-beda. Tanggung jawab global bukanlah bukan hanya satu *tugas etis* bahwa semua umat beragama dapat berkumpul bersama, tanggung jawab global juga dapat menjadi sumber dari *berbagai pengalaman bersama* yang dengannya umat percaya dari komunitas berbeda bisa lebih saling memahami dan saling mengkomunikasikan bahasa dan cerita religius.

Biarlah saya mencoba menjelaskan apa yang saya maksudkan tanpa memperlunaknya. Tantangan yang kita hadapi dalam penderitaan sesama dan planet ini merupakan panggilan bagi semua umat beragama untuk bukan hanya menjadi *nabi* yang mentransformasikan sistem, tetapi juga sebagai *mistikus* yang mengalirkan kedalaman yang Ilahi atau yang Nyata. Untuk merasakan tanggung jawab global, untuk terlibat dalam tugas memperjuangkan *soteria* di dalam dunia yang menderita ini, untuk bergandengan tangan dengan para korban dan mengalami viktimisasi dalam upaya menegakkan keadilan, untuk merasa diklaim oleh kesucian Bumi ini dan terpanggil untuk melindungi Bumi – berbagai pengalaman dan aktivitas semacam ini membangun sebuah lokus yang tersedia secara universal, suatu arena yang terbuka untuk semua, di mana umat dari berbagai latar belakang agama berbeda bisa merasakan kehadiran dan pemberdayaan dari apa yang sesuai dengan bahasa keagamaan.

Benar, bahasa bisa berbeda. Benar, ada banyak jalan lain di mana yang Transenden bisa menjamah kita atau menggerakkan kesadaran kita. Namun, saya kira kita bisa mengakui bahwa menyikapi penderitaan sesama kita merupakan suatu perbuatan di mana kita sendiri terpanggil dan diklaim oleh sesuatu yang lebih besar daripada kita sendiri yang melampaui pemahaman kita sehari-hari. Mengupayakan keadilan bagi lingkungan dan manusia menjadi konteks bersama di mana kita bisa mempergunakan simbol dan kisah religius kita yang berbeda-beda. Jadi,

pengalaman tentang ketidakadilan berbeda-beda, seperti halnya bahasa kita, namun kata-kata yang berbeda ini keluar dari dalam suatu proses pengalaman yang sama. Di sinilah, saya berani berkata, terdapat suatu "kesamaan" dalam kepelbagaian. Kita "bercakap-cakap" dengan sesuatu yang menopang atau yang mungkin merupakan tujuan dari berbagai tradisi kita. Bekerja sama demi keadilan menjadi, atau bisa menjadi, satu *communicatio in sacris* – satu komunikasi di dalam yang Sakral – yang terjadi di luar gereja dan kuil-kuil kita.

Karena pengalaman keagamaan yang *berbeda-beda* itu muncul dari dalam komitmen yang *sama* terhadap tanggung jawab global, kita bisa menjadi lebih percaya diri bahwa kebanyakan (kalau bukan semua) perbedaan keagamaan kita tidak akan saling bertentangan tetapi justru analogis dan komplementer. Di sini imajinasi analogis David Tracy bisa lebih berhasil. Kalau berbagai imajinasi berbeda-beda kita ini memperoleh stimulasi dan topangan dari komitmen yang sama untuk berjuang bagi keadilan lingkungan dan manusia, kemudian ketika kita menghadapi yang lain secara ikhlas dalam berbagai kisah dan praktik maka seperti harapan Tracy, komitmen semacam ini bukanlah sesuatu yang asing tetapi sesuatu yang mengajak kita mengalami kemungkinan-kemungkinan baru dalam membayangkan dan menghayati yang Ilahi. Dalam upaya menegakkan keadilan dan tanggung jawab ekologis, kita berkomunikasi di dalam yang Sakral. Tetapi bagaimana caranya?

Extra Mundum Nulla Salus – Di Luar Dunia Tidak Ada Keselamatan

Edward Schillebeeckx membantu kita memahami bagaimana tanggung jawab global bisa menjadi satu "komunikasi dalam yang Sakral" ketika ia mengubah diktum eklesiosentris *extra ecclesiam nulla salus* (di luar gereja tidak ada keselamatan) yang lama diyakini sebagai benar menjadi *extra mundum nulla salus*: di luar dunia tidak ada keselamatan (Schillebeeckx 1990, 5-15). Di sini dia tidak hanya berbicara kepada sesama rekan Kristennya, tetapi mengemukakan suatu realitas yang dia rasakan bisa diterima dan diakui oleh semua umat beragama. Justru di dalam konfrontasi dan pergumulan dengan dunia yang penuh dengan berbagai keterbatasan dan kekurangan (secara filosofis), atau dengan penderitaan dan ketidakadilan (secara eksistensial), kita bisa, dan dapat, ber-

temu dengan yang Ilahi. Bahasanya memang Kristen, tetapi pengalaman yang digambarkannya bisa, saya yakin, ditangkap dan diterangi oleh berbagai simbol dan naratif keagamaan.

Schillebeeckx menggambarkan suatu proses duniawi yang pada dasarnya identik di mana banyak orang, dari berbagai agama dan tradisi, kini berada. Mereka menjumpai situasi "pengalaman kontras negatif" sebelum mereka mengucapkan, pertama, "tidak", secara spontanitas dan keras, mengenai situasi itu, dan kemudian "ya" secara tegas mengenai bagaimana situasi itu bisa ditransformasikan. Di dalam "tidak" yang keras dan kemudian "ya" yang tegas, kita menemukan aktivitas pertama dari pengalaman keagamaan – apa yang disebut Schillebeeckx sebagai "pengalaman pra-religius" – terdapat "pengalaman penting manusia, yaitu berbagai pengalaman negatif yang kontras: mereka membentuk suatu pengalaman manusia yang mendasar yang saya anggap sebagai pengalaman pra-religius, yaitu suatu pengalaman yang terbuka untuk semua manusia, yaitu "tidak" untuk dunia seperti adanya" (Schillebeeckx 1990, 5). "Tidak" itu tidak hanya berada di situ. Secara spontan, ia dapat melahirkan suatu "ya" yang olehnya manusia diklaim dan dipanggil untuk menentang dan melakukan reformasi terhadap apa yang dihadapi mereka:

> Oleh karena itu, "tidak" sebagai jawaban fundamental manusia terhadap kejahatan mengungkapkan sesuatu yang tidak terpenuhi dan dengan demikian "ya yang terbuka" yang juga sekeras "tidak", bahkan lebih kuat, karena merupakan basis dari oposisi dan memungkinkan adanya oposisi. ... Baik umat percaya maupun para agnostik mengalami pengalaman ini bersama-sama. Hal ini juga merupakan basis rasional bagi solidaritas di antara manusia [dan juga agama] dan sebagai komitmen bersama membangun suatu dunia baru dengan wajah manusiawi (Schillebeeckx 1990, 6).[11]

Respons manusia berupa resistensi yang "alamiah" atau "diberikan" yang mengarah pada pengharapan dan aksi merupakan bahan baku, yang dari

---

[11] Juan Luis Segundo menamakan pengalaman "pra-religius" ini "iman antropologis" yang baginya merupakan suatu komitmen kepada dunia untuk mengatasi berbagai keterbatasannya; dari dalam iman manusia semacam itu, bagi Segundo, lahirlah iman religius (Segundo 1985, 23). Roger Haight malah mengemukakan klaim lebih luas lagi; ia berpendapat bahwa semua agama berasal dari dalam "masalah keselamatan" – yaitu dalam pergumulan untuk memahami dan berbuat sesuatu atas "negativitas keberadaan". "Ada bentuk negativitas dalam pengalaman manusia justru merupakan persyaratan bagi pemahaman religius dan interpretasi teologis" (Haight 1990, 195. lih. 196-98).

dalamnya pengalaman religius atau iman memperoleh bentuknya. Inilah yang dimaksudkan Schillebeeckx dengan "tidak ada keselamatan di luar dunia"; di dalam konfrontasi dengan dan dalam pergumulan untuk meningkatkan dunia inilah, maka realitas dari yang Transenden/Imanen bisa dirasakan. Bagi Schillebeeckx, praksis keterlibatan dalam dunia memiliki keutamaan dalam pengalaman religius dan di dalam apa yang oleh orang Kristen disebut sebagai penyataan (*revelation*):

> Penyataan mensyaratkan suatu proses yang bermakna bagi manusia, suatu peristiwa yang relevan dan membebaskan mereka, tanpa acuan langsung kepada Allah, *esti Deus non daretur* [seakan Allah tidak ada]. Apa yang menentukan adalah tindakan yang baik yang membawa pembebasan, yang tanpa itu istilah keagamaan akan menjadi bagian depan superstruktur yang tak berarti dan berlebihan. ... Hanya di dalam sejarah sekuler di mana manusia dibebaskan dan masuk ke dalam kemanusiaan yang benar, Allah dapat menyatakan dirinya.
>
> Keselamatan dari Allah muncul pertama-tama di dalam sejarah realitas duniawi, dan bukan terutama di dalam kesadaran umat yang menyadarinya (Schillebeeckx 1990, 7, 12).

John Sobrino, dengan memakai bahasa Kristen yang menurut saya bisa bermanfaat dan dipahami oleh berbagai tradisi keagamaan lainnya, membuat klaim yang sama bahwa realitas pengalaman-Allah ditemukan pertama kali di dalam suatu "kejujuran dengan dan setia kepada realitas"; maksudnya suatu komitmen untuk mengakui dan memecahkan realitas penderitaan dan ketidakadilan.

> Jujur dengan dan setia pada realitas lebih daripada sekadar suatu prasyarat untuk mewujudkan suatu pengalaman spiritual akan Allah, justru hal ini merupakan materinya juga. Terlepas dari kejujuran dan kesetiaan ini, kita tidak bisa menggenggam penyataan maupun menanggapinya. ... Terlepas dari kejujuran terhadap yang nyata ... seseorang tidak bisa memperoleh pengalaman akan Allah, baik dari sisi objeknya (Allah, yang tidak lagi dinyatakan dalam realitas) maupun dari sisi subjeknya (hati manusia yang tertutup awan yang melakukan kekerasan terhadap realitas) (Sobrino 1987, 21-22).

Ini beberapa pernyataan keras, barangkali terlalu keras. Tekanan yang diberikan terhadap keterlibatan profetis dalam dunia ini seakan mengesampingkan berbagai bentuk lain pengalaman religius. Kalau segi eksklusifnya dihilangkan, mereka masih mengandung penegasan positif yang

saya kira bisa diterima secara serius oleh umat dan tradisi keagamaan berbeda-beda: dengan pertama-tama "merasakan" kehadiran dan kuasa dari Sesuatu dalam berbagai upaya kita mengatasi "pengalaman kontras negatif", kita akan mengetahui apa yang sedang dibicarakan kalau kita memakai bahasa keagamaan kita. Di sini pengalaman menerangi bahasa, dan bahasa membentuk pengalaman; terjadilah hubungan timbal-balik non-dual di antara keduanya. Bahasa religius seperti "kebenaran" atau "kasih" atau "keadilan" – atau "Dharma" atau "Tao" atau "*karuna*" – memiliki makna dan kuasa yang baru dalam mengidentifikasi dan memperluas apa yang telah kita rasakan dalam upaya menyatakan "tidak" dan tetap setia kepada "ya".

Dalam merasa terpanggil atau diklaim oleh penderitaan yang merusak manusia dan planet ini, kita mendapati diri kita dimungkinkan untuk memahami panggilan ini maupun memahami bahasa religius yang mengidentifikasi sumber atau dasar dari panggilan ini sebagai Sesuatu atau Seseorang yang nyata. Sobrino menjelaskan hal ini secara Kristen: "Menurut saya, keberadaan orang-orang yang tersalib memungkinkan adanya usaha mencari realitas tertinggi dan realitas ilahi" (Sobrino 1987, 140). Ketika kita bertindak untuk menegakkan keadilan dan pelestarian lingkungan, kita bertindak bukan hanya dengan orang lain tetapi juga dengan suatu Realitas atau Proses atau Kebenaran yang menopang usaha kita. Schillebeeckx menjelaskan hal ini secara teistik:

> Orang yang percaya kepada Allah melihat iman dalam superioritas keadilan dan kebaikan atas semua ketidakadilan sebagai suatu pengalaman metamanusiawi (karena manusia jelas tidak akan sanggup menghasilkannya dalam sejarah), suatu pengalaman tentang kehadiran absolut dari positivitas Allah yang murni dalam percampuran historis antara yang bermakna dan yang tak bermakna yang disebut sebagai fenomena "kemanusiaan" dan sejarahnya (Schillebeeckx 1990, 97).

Upaya mengatasi penderitaan dan ketidakadilan tidak hanya memberikan kepada kita "indra peraba" pengalaman yang dengannya kita bisa memahami bahasa keagamaan tetapi juga suatu proses eksistensial, yang dalam kepelbagaian wujudnya dapat ditemukan dalam kebanyakan tradisi keagamaan, seperti yang saya jelaskan sebelumnya dalam bab ini. Dalam upaya mengatakan "tidak" terhadap penderitaan dan melaksanakan "ya" untuk mentransformasikan dunia ini, diri individual kita meng-

alami dekonstruksi. Pusat gravitasi dalam hidup kita beralih dari diri kita ke diri lain dan, bahkan, ke arah suatu Realitas yang lebih luas. Kita mengalami *desentralisasi* dan karena itu difokus ulang. Sobrino menggambarkan proses ini berdasarkan apa yang dialami banyak rekannya (di antaranya ada para martir) di El Salvador: "Proses desentralisasi ini, yaitu pengalihan dari keprihatinan terhadap diri sendiri ke kehidupan orang miskin, yang membawa kebaikan seperti halnya pencapaian kehidupan diri sendiri, memang merupakan pengalaman subjektif atas yang kudus. Mungkin, pada tingkat formulasi ini, orang tidak dapat beranjak lebih jauh. Kata-kata tampaknya tidak cukup untuk menggambarkan hal ini" (Sobrino 1987, 110).

Pengalaman kehilangan-keuntungan ini, menjadi bukan-diri dan diri-sejati (*no-self/true-self*), merupakan suatu kualitas pengalaman keagamaan biasa dalam kebanyakan tradisi. Sobrino mengatakan bahwa hal ini bisa terjadi di luar biara atau rumah ibadah dan di dalam desa-desa miskin atau hutan yang rusak, di antara semua budaya dan agama.

Untuk mengayak dan meringkas bahan-bahan pokok yang terdapat dalam pengalaman keagamaan yang tersedia secara lintas-budaya dalam upaya mengatasi penderitaan dan meningkatkan kesejahteraan manusia dan planet ini, saya kira proses berikut ini bisa menjelaskan; proses ini dapat terjadi terhadap siapa saja dalam budaya agama apa saja:

- Dalam menghadapi apa yang kita pahami sebagai penderitaan manusia dan lingkungan yang sebenarnya tidak perlu terjadi, kita mengambil sikap *menentang*. Ini yang digambarkan Schillebeeckx sebagai "tidak" yang meledak dari dalam kita ketika menghadapi "pengalaman kontras negatif".
- Kita merasa *berkewajiban* untuk bertindak. Perlawanan tidak bisa hanya secara internal atau moral. Hal ini menuntut keterlibatan atau tindakan. Di sinilah "ya" mulai terbentuk.
- Rasa kewajiban muncul bersama rasa di*berdayakan* untuk bertindak. Berhadapan dengan tugas yang begitu berat yang rasanya tidak mungkin dijalankan, kita mendapati diri kita di luar sumber-sumber daya kita.
- Ketika mulai bertindak, kita merasa adanya semacam *pencerahan* berkaitan dengan visi tentang bagaimana semuanya bisa berbeda. Pencerahan ini tidak harus merupakan buah dari pengalaman mistik lang-

sung, tetapi yang muncul karena adanya kekuatan untuk melawan ketakutan dan kesakitan yang ada. Wawasan muncul karena adanya pertentangan; dalam mengatakan tidak, kita melihat isi dari "ya".

- Ketika kita bertindak, dan terus berada dalam pencerahan, kita gagal, kita menderita, kita menyaksikan rekan-rekan kita dipenjarakan atau dihilangkan. Namun, kita merasa *diberanikan untuk berharap.* Pemberdayaan tetap ada dalam pengharapan bahkan ketika kita tak berdaya. Kita mengalami semacam daya yang lain dalam daya kita sendiri.

Pengalaman-pengalaman keagamaan atau pra-religius seperti itu bisa sama untuk pengikut semua agama. Oleh karena itu, saya berpendapat bahwa ketika umat berbagai agama mencari suatu *communicatio in sacris* yang multi-iman – saling berbagi pengalaman religius – di *ashrams*, biara, dan partisipasi dalam setiap ibadah dan meditasi orang lain, maka kini mereka juga bisa berbagi pengalaman dan bahasa religius mereka dalam praksis konkret dari spiritualitas global dan upaya menegakkan keadilan bagi manusia dan lingkungan seperti yang dituntut tanggung jawab semacam itu. Kita dapat berbicara dalam hal yang sakral seperti halnya kita berbicara dalam penderitaan dunia ini. Jadi, enam belas wakil dari berbagai aliran agama di India, setelah berdialog, membuat pernyataan bersama seperti berikut:

> Ketika kita menegakkan keadilan dan kemerdekaan dan hak asasi manusia untuk hidup layak, kita berpihak kepada realitas dan nilai, yang melaluinya *semua iman mencitrakan Misteri Ilahi.* ... Mereka yang tertindas dengan sejarah pengharapan dan pergumulan merupakan *lokus*, tempat, yang autentik untuk berjumpa dengan Allah. Dalam menghadapi ketidakadilan dan mengupayakan suatu India baru, dunia baru, di mana manusia setara dan bebas, dan di mana terdapat sumber daya untuk semua, muncullah suatu spiritualitas yang dalam walaupun belum diakui dan dibuat eksplisit.[12]

[12] Laporan final dari Konsultasi yang diprakarsai oleh komite regional India dari EATWOT, 27 Februari – 2 Maret, 1989, di Madras. Laporan ini untuk kalangan sendiri.

7

❧ ❧ ❧

SATU BUMI DAN BERAGAM KISAH KITA

Kesejahteraan Manusia dan Lingkungan Sebagai Kriteria bagi Kebenaran Religius

Dalam bab sebelumnya, kita mencoba membahas secara akurat dan jujur apa arti menjadi religius dan bertanggung jawab secara global. Kita melihat bahwa bagi banyak orang, menjadi religius berarti prihatin terhadap dan bertanggung jawab atas dunia ini, sementara untuk sebagian lagi, mengambil tanggung jawab dan komitmen terhadap dunia ini mengharuskan mereka untuk melihat realitas – atau setidaknya pertanyaan – masalah religius. Mengenal yang Sakral berarti peduli terhadap Bumi ini; peduli terhadap Bumi berarti tersentuh oleh yang Sakral.

Dalam bab ini, kita akan menyelidiki cara lain yang lebih luas, mungkin lebih menantang dan menjanjikan, di mana Bumi bisa berbicara tentang yang Sakral dan karena itu memberikan dasar bersama bagi dialog antar-agama. Kemudian, dalam bagian kedua bab ini, akan dibahas masalah rumit tentang bagaimana Bumi ini dapat berfungsi sebagai basis bukan hanya untuk saling memahami keyakinan antar-agama tetapi juga untuk menilai mereka; di sini kita akan menguji apa yang diklaim

oleh penganut pascamodern sebagai tidak mungkin – bahwa keadilan atau kesejahteraan manusia dan lingkungan bisa menjadi kriteria universal bagi kebenaran tanpa menjadi suatu dasar baru atau norma absolut bagi kebenaran, bahwa keadilan bisa menjadi pembela yang dapat dipercaya yang menolong kita tetapi tidak bisa menghindarkan kita dari membuat keputusan kita masing-masing.

A. Bumi: Kisah Bersama untuk Saling Berbagi Kisah Masing-masing

Beberapa ilmuwan, filsuf, dan teolog kontemporer berpendapat bahwa Bumi bukan hanya merupakan konteks untuk mengalami yang Ilahi/ Kebenaran melalui berbagai cara (seperti yang dibahas dalam bagian kedua bab sebelumnya), tetapi juga merupakan suatu kisah bersama di mana kita dapat memahami lebih baik berbagai pengalaman religius yang berbeda-beda, menghubungkan mereka satu sama lain, dan menyatukan mereka dalam satu wadah. Semua pemikir ini – mungkin tepat kalau mereka disebut sebagai "pelihat" – sedang berusaha memahami fenomena keagamaan dalam hubungannya dengan fenomena ilmiah dan ekologis.[1] Saya menunjuk pada para teolog yang bekerja keras dan berpikiran membumi seperti Thomas Berry, Sallie McFague, Charlene Spretnak, Jay McDaniel, Rosemary Radford Ruether, dan kepada para filsuf-ilmuwan seperti Brian Swimme, Fritjof Capra, Charles Birch (lih. daftar referensi). Kalau saya dapat menyatukan berbagai keprihatinan dan klaim mereka ke dalam satu fokus, kira-kira begini: Sesuai dengan apa yang kita tahu tentang bagaimana alam semesta terjadi dan bagaimana ia berfungsi, dan sesuai dengan apa yang telah dilakukan kita terhadap Bumi, kini Bumi ini sendiri, yang merupakan tempat bagi kita dalam alam semesta ini, menawarkan kepada semua manusia (artinya semua kultur dan agama) suatu kisah kosmologis yang sama.

---

[1] Jadi, Thomas Berry, salah satu kontributor perintis dan yang sangat kreatif tentang pendekatan terhadap studi agama yang "Earth-centered", kini lebih senang disebut dirinya seorang "geolog" ketimbang "teolog". Untuk memahami *Theos* tanpa memahami *Gaia* atau roh Bumi berarti menghasilkan teologi yang tidak manusiawi atau yang merusak (*denatured or denaturing theology*).

Kisah ini, yang kini diceritakan banyak orang, mempunyai dua faset: a) Sebagai suatu kisah religius, diceritakan tentang siapa kita ini dan bagaimana kita bisa menemukan Kebenaran yang dicari agama; di dalamnya ada suatu mitos kosmologis di mana kita bisa memahami mitos individu. b) Sebagai suatu kisah etis, di dalamnya ada berbagai norma yang umum namun bisa dipakai untuk menilai klaim kebenaran yang kita buat sebagai manusia, khususnya manusia yang religius. Secara singkat, isi dan fungsi dari kisah kosmologis bersama ini dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Kisah Religius Bersama

"Untuk pertama kalinya dalam sejarah, kita memiliki bukti empiris tentang kisah penciptaan yang sama". Demikianlah bunyi deklarasi sekelompok lima puluh wakil dari berbagai tradisi keagamaan yang mereka sebut *"An Earth Charter"*, yang dipersiapkan oleh *'International Coordinating Committee on Religion and the Earth'* untuk *'Earth Summit'* di Rio de Janeiro, Juni 1992.[2] Secara internasional mereka menyatakan sesuatu yang telah digumuli beberapa teolog di antara mereka sendiri dan dalam komunitas mereka: ilmu, yang membicarakan bagaimana terjadinya alam semesta dan apa fungsinya, menyumbangkan kepada semua agama suatu *mitos bersama tentang penciptaan*. Apa yang disebut Thomas Berry dan Brian Swimme sebagai kisah alam semesta bisa berfungsi sebagai suatu kisah religius transkultural (Berry/Swimme 1992).

Dalam membahas berbagai penemuan ilmu, para teolog ini tidak mencari jalan keluar mengatasi perdebatan agama versus ilmu; mereka juga tidak mengatakan bahwa akhirnya ilmu telah membuktikan adanya Allah atau membangun keabsahan pandangan dunia religius. Agaknya para teolog ini berpendapat bahwa kalau umat beragama mau mendengarkan – atau "menguping" (McFague 1991) – apa yang sudah disepakati secara umum di antara para ilmuwan (biolog, astrofisikawan, kosmolog), mereka akan menemukan sebuah kisah penciptaan yang mencerahkan, menguatkan, dan memperluas kisah-kisah religius mereka sendiri tentang apa itu dunia dan bagaimana kita harus hidup di dalamnya; lebih

---

[2] Dokumen tersebut disebarkan oleh *'the International Coordinating Committee on Religion and the Earth'*, Wainwright House, 260 Stuyvesant Ave., Rye, NY 10580.

penting lagi, kisah alam semesta memberikan suatu kerangka hermeneutik bersama untuk menghubungkan berbagai kisah religius. Fisikawan Brian Swimme menyatakan demikian:

> Walaupun ilmu pengetahuan memberi senjata pamungkas kepada kita, ia juga memberikan kepada Bumi kisah yang sama tentang asal mula manusia dan perkembangannya. Dunia ilmu memasukkan mitos penciptaan yang lebih menyadarkan manusia akan kesatuannya, persekutuan yang dalam bukan hanya di dalam spesies kita, tetapi juga keseluruhan makhluk alam semesta yang hayati maupun non-hayati.
>
> Karena kisah alam semesta ini kita peroleh melalui penyelidikan kita mulai dari mata, telinga, dan tubuh kita, kita bisa berbicara tentang suatu kisah penciptaan yang transkultural. Seluruh umat manusia terlibat dalam upaya menemukan dan mengartikulasikan kisah ini. Umat dari setiap tradisi keagamaan terlibat dalam menceritakan kisah ini (Swimme 1988, 86).

Prinsip fundamental dari kisah penciptaan ilmiah ini sejalan dengan apa yang diakui kebanyakan agama tentang kisah penciptaan: karena semua yang ada berasal dari sumber dan proses yang sama, jadi ada suatu keterhubungan, suatu bahan yang sama, di antara semua ciptaan, yang hayati maupun non-hayati. Semua yang ada memiliki suatu "garis keturunan kosmologis" yang sama (Spretnak 1991, 20). McFague menggambarkan "nyala api primordial yang menjulang" yang merupakan asal-usul kita semua:

> Secara garis besar, kisah tersebut berasal dari berbagai klaim ilmu bahwa lima belas miliar tahun yang lampau alam semesta ini terjadi karena suatu *big bang*, materi yang meletus, yang sangat panas dan dahsyat sehingga menciptakan ratusan miliar galaksi, termasuk galaksi kita, 'Bima Sakti', yang berisi miliaran bintang dan menjadi rumah bagi matahari kita serta planetnya. ... Semua yang hidup maupun yang tidak adalah produk dari letusan awal tersebut dan sejarah evolusioner yang berhubungan secara internal sejak mula pertama. Kita merupakan sepupu bintang, batu, dan lautan, semua makhluk hidup (McFague 1991, 31).

Di samping mengungkapkan asal-usul dan warisan semua makhluk yang sama, kisah ilmiah tersebut juga menunjukkan bagaimana semua ciptaan itu berfungsi; yaitu, bagaimana mereka telah berkembang dan terus berkembang. Seluruh jagat raya ini saling berhubungan dan organik; apakah seseorang itu dan apa yang dibuatnya atas dirinya terjadi dalam ketergantungan dengan yang lain, melalui berbagai hubungan dan keterhubung-

an. "Tidak ada mitos kesukuan, betapapun gilanya, yang pernah dibayangkan tentang hubungan yang begitu mendalam yang menghubungkan semua dengan cara yang intern sejak awal waktu. Semua pemikiran harus bersumber pada hubungan genetik kosmik ini" (Swimme 1988, 87). Keterhubungan semacam ini menciptakan suatu jagat raya yang dinamis – terus bergerak, berubah, di dalam suatu proses. Jadi ini berarti jagat raya ini secara radikal terbuka – selalu kreatif menghasilkan yang baru, hal-hal yang tidak pernah terlihat atau terbayangkan sebelumnya, namun hal-hal yang bermula dari hubungan dengan yang sebelumnya. Demikianlah gambaran dunia kita dan jagat raya yang ditawarkan oleh mitos kosmologis baru ini.

Ini sebuah mitos yang, saya yakin, bisa diterima oleh kebanyakan tradisi keagamaan dunia; sementara mitos ini tidak bertentangan dengan isi dasar dari mitos-mitos agama tentang asal-usul jagat raya ini, ia juga bisa memperjelas, menghidupkan, dan barangkali mentransformasikan mitos-mitos agama itu. Seperti halnya semua mitos, mitos kosmologis ini memberikan ekspresi kepada pengalaman dan keyakinan keagamaan yang telah ada maupun juga memberikan dorongan dan pengertian yang lebih mendalam tentang Sumber kreatif. Mungkin, dengan Berry dan Swimme, kita bisa memakai istilah yang telah berabad-abad menjadi buah mulut para teolog: pernyataan universal. Bumi sendiri, ditinjau dari segi ilmu, bisa menjadi (saya tidak mengatakan harus menjadi) sumber wawasan dan perasaan baru bagi hubungan antara yang Transenden dan yang baka. "Pemahaman baru kita tentang alam semesta merupakan suatu tipe pengalaman yang bersifat pernyataan. Kini kita sedang bergerak melampaui ekspresi keagamaan apa pun yang dikenal manusia ke dalam suatu zaman meta-religius, yang rupanya merupakan suatu konteks komprehensif baru bagi semua agama" (Berry/Swimme 1992, 255).

Dengan kesadaran baru tentang alam semesta dan pemahaman atas hubungan ekologis kita dengannya, kita bisa berbicara tentang alam semesta sebagai suatu komunitas keagamaan yang lebih luas di mana berbagai komunitas sejarah dari berbagai agama yang khusus dan beragam bisa saling mengenal dan sadar bagaimana kisah individu mereka masing-masing merupakan bagian dari kisah alam semesta. "Agama mulai menghargai bahwa komunitas sakral utama adalah alam semesta itu sendiri. Dalam perspektif yang lebih dekat, komunitas sakral adalah komu-

nitas Bumi. Komunitas manusia menjadi sakral melalui partisipasinya dalam komunitas dunia yang lebih luas" (Berry/Swimme 1992, 257).

Di dalam komunitas Bumi yang baru ditemukan ini, agama bisa saling memahami dengan cara baru.

Kata-kata semacam ini bersifat visioner; mereka tidak mewakili apa yang kini diakui atau terjadi di dunia agama-agama. Tetapi dengan kebenaran tentang apa yang kita ketahui mengenai alam semesta, dengan tanggung jawab kita terhadapnya, bukankah hal itu merupakan suatu visi berharga tentang kepercayaan dan komitmen? Bukankah ini suatu visi yang bisa mengatasi isolasi dan antagonisme yang telah menggelapkan dan memutarbalikkan begitu banyak sejarah keagamaan kita?

> Kisah bersama ini tersedia untuk dimitologisasikan ulang oleh semua tradisi keagamaan dan menjadi tempat bertemu agama-agama, yang konfliknya di masa lampau maupun kini sering menjadi penyebab penderitaan dan pertumpahan darah ketika kepercayaan saling dipertaruhkan. Apa yang dikehendaki kisah bersama ini adalah bahwa kesetiaan utama kita bukanlah terhadap bangsa atau agama tetapi kepada Bumi dan Penciptanya (walaupun Pencipta itu dipahamai secara berbeda-beda) (McFague 1991, 34).

2. Kisah Etis Bersama

Apa yang kita ketahui tentang Bumi dan alam semesta masa kini membekali agama bukan hanya dengan kemungkinan untuk memiliki kisah religius yang sama tetapi juga, dan lebih penting, dengan suatu tugas etis bersama yang diperlukan dan pedoman untuk menjalankan tugas itu. Jadi, justru pada tingkatan etis inilah, kisah alam semesta bisa menggunakan suatu daya pemersatu yang praktis di antara agama-agama; pada saat yang sama, tugas yang dengannya kisah kejadian bersama menantang kita dapat memberikan suatu respons yang mendesak terhadap kerusakan akibat sikap pascamodern yang menyatakan bahwa upaya apa pun untuk membuat program etis atau kriteria bersama akan tenggelam dalam lautan kepelbagaian.

Bab dalam kisah alam semesta yang sedang dialami dan ditulis mungkin lebih cocok diberi judul, meminjam kata-kata biolog Harvard Edward O. Wilson, "Apakah Kemanusiaan bersifat Bunuh-Diri?" (Wilson 1993). Kita memang "senang menghabisi spesies kita sendiri" seperti kita menyaksikan dan menyebabkan penghancuran ribuan spesies lainnya. Tugas

mencegah pembunuhan-diri ini dan pembunuhan yang lebih besar lagi sangat mendesak dan merupakan keharusan etis yang tak pernah selesai yang dihadapi manusia sekarang ini. "Terlepas dari ketegangan politik berkepanjangan antar-bangsa, ancaman paling berbahaya terhadap keselamatan dunia bukanlah perang tetapi penghancuran sistem-sistem dasar Bumi yang sangat penting, yang menopang kehidupan manusia dan berbagai bentuk kehidupan lainnya" (McFague 1991, 20). Tidak menanggapi ancaman dan keharusan etis ini berarti menurunkan derajat atau mengurangi kemanusiaan kita.

Karena masalah ini terdapat di antara umat semua budaya dan agama (tentu saja dalam tingkat yang berbeda-beda, bagi *campesino* yang miskin di El Salvador lain dari para eksekutif multinasional di New York), kisah bersama tentang alam semesta ini, dengan kesadaran dan tuntutan ekologisnya, membekali kita dengan motivasi dan sarana untuk mengatasi hambatan yang oleh orang-orang dicoba untuk dihilangkan sebelum adanya terobosan etis universal yang didasarkan pada kriteria etis universal diakui. Terhadap tuntutan pascamodern bahwa setiap nilai atau upaya moral hanyalah suatu konstruksi sosial individu yang hanya cocok di kalangannya sendiri, terhadap penolakan banyak kalangan untuk membangun wacana universal atau meta-wacana apa pun yang dapat menghimpun semua yang multi-kultural ke dalam satu kampanye bersama, kita dapat mempertahankan kisah alam semesta bersama yang menunjukkan bahwa kita semua saling-berhubungan sesuai asal-usul kita, fungsi kita, dan tanggung jawab kita untuk menyelamatkan spesies dan planet yang terancam ini.

Bersama dengan Charlene Spretnak, saya kira kita dapat berbicara tentang "meta-wacana' alam semesta", yang dapat menghubungkan berbagai wacana individu, atau tentang "kosmologi agung" (*grand cosmologic*), yang dapat membekali semua budaya dengan logika. Sebelum kita ditempatkan dalam rumah budaya-keagamaan kita yang beragam dan terpisah-pisah kita ditempatkan secara lebih menentukan dan bertanggung jawab, di dalam lingkungan kosmis, di dalam satu dunia di mana kita bersama saling berbagi, saling berhubungan, dan yang kini memohon agar kita menyelamatkannya (Spretnak 1991, 81, 105).

Oleh karena itu, memang ada suatu "tempat" kita bisa berdiri bersama-sama, kita bisa berbagi pengalaman, keprihatinan, dan tanggung jawab

yang sama: Bumi kita, yang cantik dalam keterhubungan dan evolusi misteriusnya, namun terancam karena perusakan yang dilakukan manusia terhadapnya. Bumi ini bukan hanya tempat komunitas religius bisa dibangun sehingga dapat saling berbagi mitos asal-usulnya, tetapi juga komunitas etis di mana agama-agama dapat mengidentifikasi dan mempertahankan kriteria bersama tentang kebenaran. Isi kriteria semacam ini mungkin sama dengan yang dibuat oleh berbagai kelompok lingkungan internasional, terutama Lembaga Swadaya Masyarakat – yaitu kriteria yang berupaya menyeimbangkan pengembangan kehidupan individu dan kehidupan ekosistem. Saya tidak mengatakan bahwa kriteria etis universal semacam ini telah siap-pakai atau bisa dituangkan dalam semacam dekalog ekologis. Tetapi yang saya katakan ialah bahwa kisah alam semesta ini, atau mitos baru tentang penciptaan, di mana kini agama-agama dapat menerimanya bersama, dapat membekali mereka dengan materi dan perspektif yang dapat dipakai membangun norma-norma ekologis yang global, walaupun tidak seluruhnya tercapai.[3]

Seperti didesak dalam bab 5, agama-agama memiliki peranan khusus, mungkin menentukan, dalam menanggapi tuntutan-tuntutan etis-ekologis dari mitos bersama tentang penciptaan. Banyak orang yang terlibat dalam masalah lingkungan setuju bahwa peringatan yang diberikan Masyarakat Asli Amerika dan para pemuka spiritualitas lainnya mengandung kebenaran bahwa menyelamatkan Bumi dari penghancuran lebih lanjut lebih penting daripada progam-program praktis dan kebijakan-kebijakan politik-ekonomi baru; betapapun penting dan praktis langkah-langkah konkret itu, akan menjadi tidak efektif atau tidak persuasif bagi individu maupun bangsa kecuali ditunjang dan dihidupkan oleh kepekaan akan kesakralan Bumi.

Kalau kita menganggap Bumi dan semua ciptaan sebagai fana, sebagai peralatan yang bersifat 'habis pakai buang' demi kepentingan kita sendiri, kita tidak bisa terhindar dari mimpi buruk ekologis; apa yang dibutuhkan, dalam istilah Kristen, adalah suatu kesadaran sakramental terha-

---

[3] Salah satu perangkat norma umum dibuat oleh *the International Coordinating Committee on Religion and the Earth* untuk konferensi di Rio. Panitia tersebut membuat suatu pernyataan tentang "Etika untuk Hidup" yang mengajak umat manusia untuk hidup: langgeng (dengan memikirkan hari ini *dan* hari esok), jujur, hemat, damai, saling bergantung, sadar (sadar akan pentingnya pendidikan ekologi), dan holistik (melihat manusia secara utuh, spiritual, fisik, dan intelek). Lihat "*An Earth Charter*" di atas.

dap Bumi ini yang memungkinkan kita merasakan Bumi ini sebagai kehadiran atau manifestasi atau kehidupan dari yang Sakral; oleh karena itu, tanaman dan binatang mempunyai martabat dan nilai sebagai "anak-anak Allah" dan anggota keluarga ilahi, bersama kita manusia. Apakah hal ini dijelaskan dalam istilah teistik (seperti di atas) atau dalam bahasa sekuler, rasa sakral atau nilai misterius terhadap Bumi semacam itu merupakan prasyarat untuk membuat program ekologis yang efektif (Nasr 1992, 105-6). Kalau perjuangan demi keadilan sosial menuntut suatu dasar spiritualitas, maka terlebih lagi perjuangan demi keadilan ekologis dan keutuhan ciptaan.

Saya yakin bahwa kebanyakan, kalau tidak semua, spiritualitas di dunia ini dapat menanggapi tugas ini secara bermakna. Berbagai "tradisi kebijakan" yang telah berhasil melampaui halangan dalam sejarah umat manusia, semua mengajarkan umatnya menghormati kehidupan, kesalingterhubunganan, dan pentingnya mengatasi kesombongan diri dan memperlakukan orang lain seperti kita menghendaki orang lain memperlakukan kita meskipun tradisi-tradisi itu tidak selalu berperilaku demikian secara aktual sepanjang sejarah, namun demikianlah dalam visi dan ajaran asli para pendiri tradisi-tradisi itu. Sebagaimana upaya awal sudah ditunjukkan, juru bicara berbagai komunitas religius sedang membentuk satu *front* bersama untuk menyingkapkan dan menentang egosentrisme, konsumerisme, dan ketidakpedulian terhadap kehidupan yang merupakan monster perusak lingkungan yang sedang menghancurkan dunia. Di sinilah agama-agama dapat bersatu: "Inti ajaran dan praktik dari berbagai tradisi kebijaksanaan ... sepenuhnya menentang upaya pengurangan keutuhan ciptaan yang kini sedang dihadapi masyarakat Bumi. Upaya mengurangi keutuhan ini dilakukan dengan menciptakan politik ekonomi yang berorientasi manipulatif, global, dan konsumtif, yang didasarkan pada ketamakan dan penghancuran hubungan" (Spretnak 1991, 9).

Jadi, ketika berbagai upaya kita untuk merumuskan dialog antar-agama yang bertanggung jawab secara global ditantang dengan pertanyaan "keadilan siapa?", kita dapat memberikan satu jawaban yang jelas dan sama menantangnya: keadilan Bumi. Ya, para kritikus benar – setiap pemahaman keadilan selalu dimotivasi dan dimediasi secara sosial. Tetapi ada satu bentuk keadilan yang bukan hanya membuat kita prihatin tetapi juga setuju: semua bangsa dan agama harus terlibat dalam tugas bersama menyela-

matkan dan melestarikan keutuhan dan kemampuan pemberi-hidup planet ini. Kalau tugas ini tidak bisa dilakukan bersama, tidak bisa berhasil! Hal ini sesederhana sekaligus semutlak seperti itu. Harapan yang diutarakan Thomas Berry itu bersifat ideal seperti juga halnya bersifat penting, dan rupanya tidak ada pilihan bagi kita selain mengesahkannya: "Kepedulian terhadap kesejahteraan planet ini adalah sesuatu yang diharapkan dapat membawa bangsa-bangsa [dan agama-agama] ke dalam suatu komunitas antar-bangsa [dan antar-agama]" (Berry 1988, 218).

B. Kesejahteraan (*Soteria*) Manusia-Lingkungan: Suatu Kriteria Universal bagi Kebenaran

Setelah mengusulkan bahwa semua agama menunjukkan kemampuan keprihatinan yang sejati terhadap kesejahteraan manusia di dunia ini, dan setelah menggambarkan bagaimana keadaan dunia kini (khususnya drama dari kisah alam semesta) memperkuat kemampuan agama ini, saya harus mengaku dengan sungguh bahwa belum ada kesatuan di antara komunitas religius yang nyata dan jelas tentang bagaimana kita harus menanggapi kebutuhan dunia yang menderita ini. Momok kepelbagaian masih menantang dan membuat kontra-klaim: "Penderitaan manusia dan planet bisa menjadi masalah bersama agama. Tetapi memiliki masalah yang sama (mungkin juga diagnosis yang sama), bukan berarti memiliki keyakinan akan adanya jawaban yang sama." Jadi, pertanyaan "keadilan siapa?" tidak begitu saja atau sepenuhnya bisa diabaikan. Kepelbagaian pengalaman dan tradisi keagamaan tidak akan membiarkannya.

David Tracy menjelaskannya lebih akademis dan jelas:

> Ada kesamaan kekeluargaan di antara agama-agama. Tetapi sejauh yang saya lihat, tidak ada esensi tunggal, tidak ada isi pencerahan atau penyataan tunggal, tidak ada cara emansipasi atau pembebasan tunggal yang terdapat di dalam semua kepelbagaian itu. ... Ada banyak penafsiran yang berbeda tentang cara mana yang harus ditempuh untuk beralih dari keterpusatan pada diri sendiri yang fatal ke keterpusatan pada Realitas yang membebaskan. ... Berbagai respons dari agama agama, berbagai naratif, doktrin, simbol, dan cara mereka yang bertentangan dalam mengupayakan pembebasan, setidaknya sama berbedanya seperti halnya mereka juga serupa. Mereka memang jelas tidak sama (Tracy 1987a, 90, 92).

1. Keadilan Manusia-Lingkungan: Suatu Kriteria Lintas-Budaya

Bagaimana kita dapat menciptakan konsensus dari dalam kepelbagaian seperti itu? Bagaimana kita dapat melakukan mediasi di antara dua pandangan berbeda tentang apa yang bisa menjamin pembebasan autentik? Dalam satu konteks tertentu, misalnya, seorang Buddhis mengajak untuk bersikap nir-kekerasan total yang tidak egosentris, sedangkan seorang Kristen mendesak perlawanan bersenjata yang mengorbankan diri. Bagaimana komitmen bersama melaksanakan tanggung jawab global dan keadilan manusia-lingkungan bisa menengahi kebenaran di antara keduanya? Dapatkah soteria benar-benar berfungsi sebagai lensa bersama yang dengannya umat berbeda agama bukan hanya saling mendengar dan belajar tetapi juga saling mengkritik, mengoreksi, sehingga bisa bersama-sama mengartikulasikan dan melaksanakan berbagai klaim kebenaran yang dianggap universal?

Tracy sendiri berupaya menunjukkan bahwa kepelbagaian agama tidak harus berarti divergensi (perbedaan) keagamaan. Ia yakin, percakapan sejati dapat terjadi di antara berbagai perspektif keagamaan yang berbeda-beda bahkan yang bertentangan sekalipun; komunitas religius bisa mengatasi berbagai perbedaan mereka. Tracy menguraikan tiga kriteria umum bagi kebenaran religius yang menurutnya bisa diterima oleh umat dari berbagai tradisi keagamaan yang berbeda sehingga bisa mencapai penilaian bersama:

a) "Kebenaran suatu agama, sama seperti kebenaran seni, secara primordial adalah kebenaran dari manifestasi" (Tracy 1990a, 43). Dalam agama, kita bisa mengetahui sesuatu itu demikian karena ia *memanifestasikan* atau mengungkapkan dirinya kepada kita, ia *membuat klaim* atas kita; ia merangkul kita. Jadi, kalau cerita atau ritus agama Anda bisa menarik dan mengklaim hati saya, kalau saya merasakan kebenaran termanifestasi di hadapan saya setidaknya sebagai suatu "kemungkinan sugestif" (Tracy 1990a, 40), saya bisa berbagi kebenaran Anda, sehingga kita bisa mencapai persetujuan timbal-balik.

b) Tetapi apa yang menyentuh hati juga harus berbicara kepada pikiran; walaupun tidak ada konsensus lintas-budaya tentang apa arti dan persyaratan untuk sifat *masuk akal* (*reasonable*), Tracy yakin bahwa semua agama mengenal perlunya suatu "kriteria koherensi

kognitif dengan apa yang sebaliknya kita ketahui atau, lebih mungkin, yakini sebagai masalah" (Tracy 1990b, 901). Bagaimanapun juga hubungannya, kebenaran religius yang dikenal melalui hati harus diwujudkan ke dalam percakapan yang produktif dengan kebenaran intelektual yang dikenal melalui akal sehat, penalaran yang baik, dan pemahaman ilmiah tentang dunia.

c) Akhirnya, juga harus ada "kriteria etis-politis mengenai konsekuensi pribadi maupun sosial dari keyakinan kita" (Tracy 1990b, 901). Bagaimana pengalaman dan keyakinan keagamaan kita bisa membuat dunia menjadi lebih baik, baik untuk kepentingan – kepentingan kita dan masyarakat? Tracy menawarkan dua alasan mengapa semua agama bisa setuju dengan validitas dan pentingnya kriteria semacam ini: "Pertama, agama itu sendiri – khususnya, tetapi bukan hanya, dalam untaian profetisnya – menuntut hal ini. Kedua, ciri kita sebagai manusia menuntut penilaian etis" (Tracy 1990a, 46).

Ketiga kriteria Tracy ini, masing-masing yang mistis, yang masuk akal, dan yang etis, harus diramu bersama menjadi dialog antar-agama; ketiganya harus memberikan kontribusi dalam proses penilaian bersama tentang kebenaran. Tetapi kalau ditanya kriteria mana dari ketiganya yang bisa membantu kita paling baik dalam menyelesaikan halangan yang digambarkan pascamodern sebagai "ketaksebandingan", kalau kita meneliti yang mana dari ketiganya yang bisa menunjukkan kesamaan di antara agama, maka saya kira yang paling dapat dipercaya dan bisa diterapkan adalah kriteria kepedulian etis-politis bagi penderitaan manusia dan lingkungan. Di sinilah kita menemukan bahan bersama yang bisa dipakai untuk melintasi perbedaan perspektif religius kultural kita.

Pengalaman religius atau mistik dari apa yang disebut Tracy sebagai manifestasi dan determinasi kriteria kognitif yang memungkinkan kemasukakalan (*reasonability*) ternyata lebih terkondisi secara subjektif atau kultural daripada tuntutan etis yang muncul dari kelaparan atau penghancuran hutan (walaupun semua respons etis diwarnai budaya). Kriteria etis dan liberatif, kalau diarahkan ke masalah-masalah yang benar-benar sama bagi kita semua, bisa menjadi titik tolak atau dasar yang baik yang di atasnya kita bisa mendiskusikan manifestasi dan koherensi rasional dari berbagai klaim kebenaran individual. Kalau, seperti yang saya bahas

dalam bab sebelumnya, pergumulan etis semacam ini membuka jalan bagi terwujudnya berbagai *manifestasi bersama dari Kuasa atau Misteri Sakral* yang menggerakan tanggung jawab global kita, maka kita memiliki kriteria untuk kebenaran bersama yang lebih bisa dipercaya.

Jadi, dari ketiga kriteria lintas-budaya yang dipakai untuk mewujudkan penilaian bersama atas kebenaran di antara kepelbagaian agama – pengalaman pribadi, koherensi kognitif, dan buah-buah etis – yang terakhirlah yang "paling lintas-budaya". Berbagai pertanyaan mengenai buah-buah etis dari suatu kepercayaan atau ibadah tertentu – yaitu, apakah kriteria ini bisa menghilangkan penderitaan dan meningkatkan kesejahteraan – menyediakan dasar bersama di mana umat yang berasal dari tradisi berbeda dapat berdiskusi tentang perbedaan mereka secara efektif sehingga bisa mencapai konsensus. Data penting mengenai dampak etis dari klaim seseorang "tersedia" lebih banyak daripada daya tarik terhadap pengalaman religius seseorang atau terhadap apa yang masuk akal. Pengalaman religius seseorang dan cara seseorang bertindak masuk akal terpendam di bawah endapan budaya dan masyarakat; kita bisa menggalinya dan membaginya; tetapi saya yakin ada dasar lain yang lebih aksesibel dan mendesak di mana kita bisa memulai *sharing*.

Kalau penganut berbagai tradisi keagamaan bisa sepaham dari semula bahwa apa pun pengalaman mereka tentang kebenaran atau tentang yang Ilahi atau Pencerahan, pengalaman itu harus selalu bisa membawa kesejahteraan manusia dan lingkungan dan membantu menghapus penderitaan dunia, kemudian mereka memiliki titik referensi bersama di mana mereka bisa saling mengakui atau mengkritik klaim mereka. Keprihatinan etis semacam ini tidak memberikan solusi langsung terhadap perbedaan antar-agama, tetapi merupakan jalan yang bisa ditempuh ke arah solusi tersebut.[4]

Jadi, saya setuju dengan Francis Schüssler Fiorenza tentang "solidaritas dengan yang menderita" sebagai sumber kriteria yang memampukan umat dari berbagai latar belakang budaya dan agama mengambil kesimpulan bersama tentang kebenaran, nilai, dan tindakan. Solidaritas etis se-

[4] "Harus diakui bahwa di antara agama-agama ada sedikit kesepakatan mengenai konsepsi tentang manusia atau pemahaman mengenai apa yang memenuhi kepenuhan manusia. Tetapi formulasi yang saya kemukakan menyatakan bahwa satu masalah yang kini diperdebatkan, tiap bagian bisa menopang apa pun bukti yang tersedia secara umum dalam keberadaan kita sebagai manusia" (Kaufman 1981, 199).

macam ini menegaskan kepelbagaian sudut pandang sehingga mengingatkan adanya bahaya "objektivisme" dari hanya satu perspektif absolut, tetapi juga menuntut bahwa dari dalam kepelbagaian, kita melakukan penilaian dan bertindak mengatasi penderitaan. Jadi, berbagai bahaya relativisme pascamodern dapat dihindari (Fiorenza 1991, 133-34).

Karena penderitaan manusia dan lingkungan itu *universal* maupun *langsung* (*immediate*), ia bisa menjadi konteks dan kriteria bersama bagi semua umat beragama untuk menilai berbagai klaim kebenaran religius. Karena keuniversalannya, penderitaan manusia dan lingkungan berhadapan muka dan berdampak terhadap kita; karena sifatnya yang langsung, ia memiliki realitas dan tantangan yang melampaui perbedaan penafsiran kita tentangnya. Seperti dijelaskan dalam bab 4, inilah sebabnya "penderitaan membawa kita ke dasar keberadaan manusiawi dan menerobos lingkaran hermeneutis" (Fiorenza 1991, 135). Citra seorang anak yang kelaparan karena miskin atau sebuah danau terpolusi karena limbah, memang langsung menggugah interpretasi kultural kita yang berbeda-beda. Ia menatap kita dan menanyakan kita sebelum kita sempat memahami atau menafsirkannya secara penuh. Justru wajah penuh tanda tanya dari yang menderita inilah yang memampukan agama-agama untuk saling menatap dan bertanya dan kemudian bergabung dalam penilaian bersama terhadap kebenaran. Jadi, suatu keprihatinan bagi kriteria etis-politis dalam hubungan dengan penderitaan dapat berfungsi lintas-kultural.

Namun agar berhasil, tidaklah cukup bahwa para peserta dialog antar-agama hanya "mengingat" kenyataan penderitaan, korban ketidakadilan manusiawi dan ekologis; tidaklah cukup dengan hanya mengatakan satu kepada yang lain dan kepada dunia bahwa mereka "bertanggung jawab secara global". Kalau kriteria etis-politis muncul dari "solidaritas dengan yang menderita" bisa berhasil dalam dialog, kalau "hak istimewa hermeneutis dari yang tertindas" bisa berfungsi sebagai satu sumber pengambilan keputusan yang dialogis, maka yang menderita karena tertindas dan mereka yang bisa berbicara atas nama kelompok yang tertindas dan Bumi ini tidak bisa hanya menjadi objek dialog tetapi harus menjadi peserta aktif di dalamnya. Kalau suara mereka mau didengar, mereka harus hadir karena mereka belum pernah hadir dalam arena dialog antar-agama. Yang menderita, para korban, harus turut menentukan agenda di-

alog, prosedurnya, formatnya, tempatnya dan bahasa juga! Untuk mengatur hal ini tidaklah mudah, karena hal semacam ini belum pernah menjadi cara yang dipakai oleh konferensi-konferensi dialogis selama puluhan tahun belakangan ini. Tetapi yang disingkirkan kini harus dilibatkan. Kalau para pemuka agama serius untuk mendasarkan diskusi mereka atas kriteria etis-politis dan atas tanggung jawab global, mereka harus membuktikan keseriusan ini dengan mengundang mereka yang sangat merasakan akibat dari realitas etis dan politis sekarang ini.

Tetapi apa yang dibutuhkan lebih daripada sekadar mengundang mereka yang menderita dan yang tertindas ke meja dialog. Kalau suara mereka tidak hanya untuk didengar tetapi juga dipahami, kalau realitas penderitaan dan keprihatinan etis mereka mau dirasakan dan bukan hanya dicatat, maka semua peserta dialog harus terlibat aktif dalam praksis melawan ketidakadilan terhadap manusia dan lingkungan serta mengembangkan kebijakan yang lebih berorientasi memberi-kehidupan dalam struktur pemerintahan dan ekonomi. Seseorang bisa mendengar pesan mereka yang menderita hanya kalau orang itu bergumul, dan karena itu menderita bersama mereka. Percakapan dialogis harus melibatkan praksis dialogis untuk pembebasan dan kesejahteraan. Apa artinya dan bagaimana melaksanakannya akan dibahas dalam bab berikut.

Dengan kehadiran aktif suara mereka yang menderita dalam wacana antar-agama, para peserta bisa menerapkan kriteria etis-politis dengan lebih realistis dan efektif. Mereka yang tersingkir dan tertindas, walaupun suara dan pengalamannya dapat didengar di dalam dialog antar-agama, bisa bertindak sebagai "wasit" atau "pengadilan banding" kalau ada perbedaan pendapat di antara juru bicara keagamaan tentang apa sebenarnya buah-buah etis dari satu klaim religius tertentu. Dengan kata lain, keputusan-keputusan semacam itu tidak bisa hanya atau terutama dibuat oleh "para pakar agama". Mereka yang langsung terkena dampak keputusan itu akan memberikan kesaksian tentang bagaimana kehidupan mereka telah diubah dan ditingkatkan, atau dibatasi dan diancam, oleh keyakinan atau perilaku suatu agama tertentu. Mereka bisa memberitahukan, misalnya, bagaimana citra Allah sebagai yang transenden dan imanen berdampak pada sikap mereka terhadap dunia ini, bagaimana kepercayaan pada karma atau kehidupan sesudah mati mempengaruhi kesejahteraan mereka kini, bagaimana sikap non-kekerasan atau perla-

wanan bersenjata dapat memperbaiki keadaan mereka. Bukan berati pandangan atau pengalaman mereka akan merupakan keputusan terakhir dalam setiap diskusi. Saya masih tetap yakin bahwa suara mereka pada umumnya akan menjadi bantuan efektif, kalau bukan menentukan, dalam tugas yang sulit untuk menghormati kepelbagaian pandangan keagamaan. Namun, justru dari dalamnya bisa dirumuskan berbagai keputusan dan program yang dapat mengembangkan tanggung jawab global.

Mark Kline Taylor memakai citra sarang laba-laba untuk menggambarkan dialog antar-budaya dan antar-agama di mana para korban membentuk lingkaran luar yang bisa membantu membangun jaringan keterhubungan yang bermanfaat, termasuk kekuatan dan keterbatasan etisnya:

> Interpretasi melibatkan penciptaan hubungan dalam dialog, potong-memotong antar-pribadi, kelompok, perspektif, dan praktik yang berbeda-beda. Bagaimanapun semua ini berlangsung terus dalam fungsi pembatasan yang diatur oleh untaian jaringan sebelah luar. Fungsi pembatasan seperti inilah yang dimainkan kelompok tertindas dalam dialog yang benar-benar luas dan beragam. Mereka yang tersingkir dari dialog – suara mereka dibungkam, tubuh mereka dibawa keluar, hidup sehari-hari mereka dibelenggu – dianggap sebagai yang berbeda sangat radikal dalam proses dialog yang menghormati perbedaan (Mark Taylor 1990, 66).

2. Keadilan Manusia-Lingkungan: Suatu Kriteria Relatif-Absolut

Dengan memakai keprihatinan bersama antar-agama terhadap kesejahteraan manusia dan lingkungan sebagai kriteria untuk mencapai kebenaran, kita juga bisa dipersiapkan dengan baik untuk mendeteksi atau menciptakan apa yang bagi kebanyakan penganut pascamodern dianggap sebagai jalan yang selalu sulit di antara "objektivisme dan relativisme" (Bernstein 1983) – antara menerima klaim "satu-satunya" dan meninggalkan pandangan "apa saja jadilah". Komitmen terhadap kesejahteraan manusia dan lingkungan dapat membekali kita dengan suatu norma universal atau kriteria tentang kebenaran yang, secara paradoks, absolut sekaligus relatif. Persepsi tertentu tentang keadilan manusia dan lingkungan bisa menjadi norma yang mengikat maupun membebaskan sekaligus: kita harus mengikuti dan mempertahankan apa yang kita anggap "benar", tetapi bebas mendengar dan menerima apa yang masih akan terlihat. Kita merasa terpanggil untuk menegaskan posisi yang absolut, menantang,

berkomitmen, namun sekaligus sadar bahwa posisi semacam itu terbatas, relatif, terbuka untuk perubahan dan koreksi. Kita memberikan diri secara absolut terhadap sesuatu yang telah kita kuasai hanya secara relatif. Bagaimana caranya tidaklah mudah diterangkan dalam kata-kata dan konsep; itulah sebabnya kita sebut sebagai paradoks.

Langdon Gilkey membantu kita memahami dan mempraktikkan paradoks ini. Ia mengimbau rekan teolognya untuk mengakui bahwa paradoks kebenaran ini sebagai suatu kemutlakan relatif merupakan "kunci ke pusat pemahaman teologis" dan dialog antar-agama (Gilkey 1987, 47). Atas dasar ini, Gilkey menjelaskan bahwa "kemutlakan" membutuhkan "relatif" seperti halnya "Baka" membutuhkan "fana". Seperti halnya Baka bertemu kita dalam yang fana dan karena itu "difanakan", demikianlah kebenaran memakai klaim kemutlakan atas kita melalui bentuk-bentuk relatif dan partikular. Jadi, yang Mutlak, untuk menjadi mutlak bagi kita, harus mengalami relativisasi dan partikularisasi. Dalam relatif yang fana, kita menemukan dan diklaim oleh yang Kemutlakan baka. Kelihatannya tidak ada jalan lain untuk mengalami kebenaran ilahi kecuali melalui cara relativisasi ini; namun efek relativisasi tidak pernah menyeluruh karena kita merasa bahwa yang Mutlak, walaupun berbicara melalui bentuk-bentuk relatif, tetap seperti adanya – mutlak atau absolut. Seperti kata Gilkey: "Dialektika terjadi dua arah: merelativisasi manifestasi pada satu pihak, dan juga semua inkarnasi dari yang mutlak atau absolut, dan juga memanifestasi melalui yang relatif suatu kemutlakan yang melampauinya – kalau tidak demikian, praksis yang membebaskan dan refleksi kreatif tidak dimungkinkan" (Gilkey 1987, 49).

Klausa terakhir dari kalimat di atas penting dan menjelaskan: kualitas absolut kebenaran terungkap khususnya pada tingkat etis dan praktis dari praksis yang membebaskan; yang relatif dirasakan pada tingkat *reflektif*. Dalam apa yang dimintanya dari kita, dalam praksis yang membebaskan yang digerakkannya, kebenaran bisa menjadi absolut; namun kalau direnungkan bagaimana kita mengetahui kebenaran ini dan keterbatasan pengetahuan kita terhadapnya, kita merasakan adanya aspek relatif dari kebenaran itu. Dinamika yang sama antara absolut dan relatif ini mengekspresikan diri juga dalam berbagai cara berbeda di mana kebenaran yang sama menyentuh hati dan pikiran kita. Kalau kebenaran masuk ke dalam hati kita, ia memenuhi keseluruhan hati kita; ia menjadi "yang baik", dan yang

baik mengklaim hati dan perasaan kita, dan mengajak kita untuk membuat komitmen. Kalau yang baik dan benar terfokus pada masalah yang benar-benar penting, kemudian komitmen itu menyeluruh, maka dedikasi kita kepadanya menjadi absolut. Tetapi kalau kebenaran yang sama itu tinggal dalam pikiran kita, kita akan mengakui bahwa ia lebih besar daripada otak kita, bahwa ada berbagai kebenaran lain; jadi kita juga diklaim oleh relativitas kebenaran itu. Dialektika keabsolutan dan relativitas dirasakan dalam semua keyakinan dan komitmen terhadap kebenaran.[5]

Sementara Gilkey menjelaskan tentang hakikat yang relatif-absolut dari semua kebenaran, saya ingin mengusulkan bahwa kualitas kebenaran yang paradoksikal ini khususnya nyata kalau kita berbicara tentang kebenaran yang meningkatkan kesejahteraan manusia dan lingkungan. Kalau saya mengklaim bahwa sesuatu itu benar bukan terutama karena ia logis dan koheren, dan bukan juga terutama karena ia sesuai dengan tradisi saya, tetapi karena ia penting untuk meningkatkan keadilan manusiawi dan kelestarian lingkungan, maka saya mengalami dua hal: a) Saya merasa bahwa sepanjang kebenaran ini penting untuk kesejahteraan atau keselamatan planet ini atau makhluk lainnya, saya harus membelanya, mungkin juga mati untuknya; kebenaran menjadi absolut bagi saya. b) Tetapi saya juga merasa bahwa saya bisa dan harus terbuka untuk versi atau edisi kebenaran lain mana pun yang membuat kita mampu mencapai berbagai tujuan yang sama, yaitu kesejahteraan, atau memahaminya lebih mendalam lagi; saya sadar dan tertantang oleh relativitas kebenaran yang saya yakini.

Jadi terutama pada tingkat praktis ini – dalam dialog yang bertanggung jawab secara global di mana kesejahteraan manusia dan lingkungan

---

[5] Pengalaman tentang kebenaran sebagai satu paradoks relatif-absolut bisa juga lebih jelas dipahami dan diterima atas dasar pandangan Bernard Lonergan tentang struktur kognisional. Setelah menggambarkan kebenaran sebagai akibat suatu gerakan dalam kesadaran kita yang dinamis di mana kita bergerak dari pengalaman ke pemahaman ke penilaian, ia menggambarkan akta penilaian akhir – tingkatan di mana kebenaran benar-benar dikenal – sebagai "benar-benar tanpa syarat" (*virtually unconditioned*). Kebenaran tidak pernah "tanpa syarat secara absolut" (*absolutely unconditioned*). Walaupun kualitas absolut itu tidak ada, penilaian kita bisa tetap tanpa syarat. "Penilaian itu tanpa syarat, karena ia menjawab pertanyaan-pertanyaan yang relevan dengan masalah, kriteria, dan bukti yang kini tersedia bagi para penyelidik yang kompeten. Penilaian semacam ini, yang tergantung pada bukti yang ada dalam komunitas dan cara menyelidik, juga hanya benar-benar tanpa syarat, karena tiap penilaian secara definisi terbuka untuk direvisi kalau ada masalah baru" (Tracy 1989, 567).

dan keadilan menjadi standar kebenaran – umat beragama dapat mengalami klaim kebenaran mereka sebagai absolut dan relatif. Dalam menegakkan keadilan manusia dan lingkungan sebagai basis dan kriteria berdialog, umat beragama sedang membangun fondasi di mana setiap orang bisa berdiri tegak, dan sekaligus, setiap orang dapat terbuka dan berhasrat mencari yang lain yang dapat menunjukkan arti keadilan dan bagaimana dapat menyatakannya. Sementara mereka membuat berbagai klaim absolut tentang keadilan yang mengharuskan mereka menolak klaim dari yang lain, mereka pada saat yang sama juga *merangkul* yang lain itu dan siap belajar dari mereka. "Satu visi keadilan bisa memperlembut, mengkritik, dan memperdalam yang lain, dan melalui dialog setiap visi bisa menjadi lebih kaya dalam pemahaman dan penerapan. ... Dalam proses dialog, keadilan bukan hanya ditegaskan, tetapi juga diciptakan" (Suchocki 1987, 160). Kita tahu bahwa kesejahteraan manusia dan ekologi adalah sebuah proyek yang tidak pernah selesai – sebuah proyek yang selalu berada di luar pemahaman dan aktualisasi kita. Jadi, sementara kita tahu apa yang harus dilakukan dan diperjuangkan, kita juga tahu bahwa tidak ada satu pun visi atau rencana yang dapat dipakai untuk mencapai keadilan dan kesejahteraan manusia dan lingkungan secara penuh.[6]

Umat Kristen seharusnya tidak memiliki masalah dengan kriteria relatif-absolut untuk kebenaran, karena Yesus telah memberikan kepada mereka suatu kriteria semacam itu dalam pemberitaan tentang Pemerintahan Allah; pemerataan ini merupakan suatu realitas eskatologis, yang

[6] Dalam mengusulkan satu dialog yang bertanggung jawab secara global di antara agama-agama yang didasarkan pada kesejahteraan manusia dan ekologi sebagai suatu norma relatif-absolut untuk dialog, saya yakin saya setuju dengan model "pluralisme orientasional" yang menurut S. Mark Heim adalah satu cara memahami pluralisme dan interaksi agama. Dengan memakai proposal filosofis Nicholas Rescher (Rescher 1985) (dan, saya usulkan, agar lebih cenderung ke teologi pascaliberal George Lindbeck), Heim mendesak umat beragama menerima kenyataan bahwa tiap orang melakukan perjalanan kebenaran dengan kompas atau perspektif orientasional definitif; dalam tiap perspektif, argumentasi rasional dan nilai-nilai pribadi untuk mengemukakan kebenaran satu-satunya atau yang superior. Tetapi ada berbagai orientasi dan perspektif lainnya yang dapat membuat klaim yang sama. Sementara seseorang merasa mungkin dan berkewajiban mempertahankan bahwa kebenarannya sendiri universal dan normatif, dia harus selalu terbuka terhadap klaim semacam itu dari yang lain. Keterbukaan terhadap dan berdialog dengan berbagai klaim lainnya bagi Rescher dan Heim penting dalam mencari kebenaran dari dalam perspektif sendiri. Bagi saya ini memberi indikasi bahwa sementara seseorang terpanggil membuat klaim absolut untuk perspektifnya sendiri, selalu ada kemungkinan untuk direlativisasi kalau dipertemukan dengan perspektif lainnya (Heim 1994; 1995, 144-56).

"telah datang" sekaligus "belum datang" di dunia ini. Sebagai yang *telah datang* dengan tuntutan kasih dan keadilannya, pemerintahan Allah melengkapi pengikutnya dengan komitmen dan determinasi absolut; sebagai yang *belum* datang sepenuhnya, ia mengingatkan umat Kristen bahwa tidak ada versi final dari Pemerintahan ini; tidak ada satu cara pun untuk membuatnya nyata, karena selalu ada yang datang. Jadi, Pemerintahan Allah itu absolut maupun relatif.

Refleksi tentang kesejahteraan manusia dan lingkungan sebagai kriteria relatif-absolut semacam ini bisa berwawasan, bahkan juga inspiratif. Mempraktikkan wawasan semacam itu, bisa kacau, macet, dan menyakitkan, karena mengharuskan kita menyesuaikan komitmen kita mengenai pandangan keadilan dan keselamatan dengan keterbukaan kepada pandangan lainnya. Pada tingkat yang praktis dan etis di mana kehidupan manusia terancam, di mana ekosistem dirusak, penyesuaian ini tidak mudah. Hal ini menuntut agar kita benar-benar harus terbuka terhadap pandangan-pandangan yang lebih baru, terhadap berbagai cara yang sama sekali berbeda dalam mewujudkan bahkan memahami, kebaikan manusiawi. Kita harus siap untuk dikejutkan, dikembangkan, mungkin juga dihina.

Secara pribadi, saya dapat membuktikan perluasan semacam itu dalam upaya saya yang terbatas dalam menjalankan dialog liberatif dengan mereka dari tradisi Asia atau penduduk asli Amerika. Saya pernah dibuat bingung, kemudian dicerahkan, oleh perspektif Hindu dan Buddha yang kurang begitu peduli terhadap transformasi sosial daripada terhadap karma (*selfless action*) dan *yajna* (*sacrificial action*) yang dengannya tata kosmik dibangun. Daripada terjun ke aksi politik untuk demokrasi atau pemerintahan yang lahir dari keputusan dan organisasi kemanusiaan, penganut Buddha dan Hindu lebih suka berkecimpung dalam upaya menegakkan apa yang bisa diistilahkan dengan *dharmocracy* atau pemerintahan yang berasal dari tata kosmik. Untuk menerimanya secara serius dituntut dari saya untuk mengakui bahwa damai atau pembebasan tidak bisa dipersempit ke dalam konsep keadilan, hak asasi manusia, kesamaan hak, otonomi yang bersifat Kristen dan Barat.

Dalam tradisi asli kebanyakan budaya di Afrika, Asia, dan penduduk asli Amerika, tidak ada kata-kata yang tepat untuk istilah *human rights*, "karena hubungan mereka dipahami dalam hubungan dengan 'tugas-syukur-tak-terbatas' terhadap para leluhur, komunitas, kosmos, dll. Seba-

gai contoh adalah Dharma di antara penganut Hindu, *Thanks giving* di antara suku Mohawks, dan Komunitas di antara penduduk Afrika" (Vachon 1985, 34-36). Khususnya dalam berbagai diskusi dengan penduduk asli Amerika tentang bagaimana menegakkan keadilan ekologis, saya menjadi sadar bahwa pemikiran saya tentang hubungan dengan tanah dan binatang dan perasaan saya tentang bagaimana bisa menyesuaikan diri dengan alam benar-benar tertantang; mereka mengatakan bahwa kita semua berada dalam satu lingkaran dan bukan dalam satu rantai kehidupan hierarkis. Tidak yakin apa artinya, saya merasa citra saya tentang demokrasi direntangkan ke dalam suatu biokrasi (*biocracy*). Penduduk asli Amerika memiliki "gagasan demokrasi yang berbeda secara radikal dari gagasan demokrasi antroposentris Barat karena bagi mereka 'Orang' bukan hanya berarti manusia saja tetapi juga tiap makhluk hidup. Ini pandangan yang kosmosentris" (Vachon 1985, 37). Dalam percakapan dan kegiatan bersama dengan orang lain semacam itu, saya menjadi sadar bahwa komitmen saya terhadap kesejahteraan manusia dan lingkungan tetap absolut, tetapi sekaligus menjadi relatif.

C. Dialog Liberatif: Suatu Usulan, Bukan Program

Dalam upaya menjelaskan tanggung jawab global atau keprihatinan mewujudkan kesejahteraan dan pembebasan manusia dan lingkungan sebagai satu kriteria dialog antar-agama, saya berharap bisa jelas bahwa apa yang saya tawarkan kepada rekan-rekan seiman adalah sebuah usulan yang luas, bukan satu program terperinci. Saya menawarkan suatu pendekatan untuk dialog, bukan suatu perangkat peraturan atau definisi yang sudah tetap. Secara mendalam saya merasa bahwa berbagai bahan untuk satu dialog soteriosentris atau yang bertanggung jawab secara global seperti dijelaskan secara garis besar dalam tiga bab terakhir ini bisa diterima oleh penganut agama lain juga, walaupun saya tidak begitu yakin. Saya kira dialog semacam ini akan sangat berhasil, tetapi belum jelas bagi saya bagaimana melaksanakannya dan apa hasilnya.

Inti dari dialog yang bertanggung jawab secara global ini mengandung banyak persamaan dengan inti metode yang dikembangkan guru saya, Bernard Lonergan, yang digunakan untuk teologi. Ia yakin metode-

nya bisa diterima bukan hanya oleh para teolog Kristen tetapi juga oleh mereka dari agama lain. Kunci dari enam "kekhususan fungsional" yang ada dalam teologi Lonergan ialah apa yang disebutnya *foundations*; pada dasarnya, metode ini mengajak para teolog untuk berusaha memahami arti agama dalam budaya mereka di atas dasar (*foundation*) satu pertobatan pribadi. Pertobatan semacam itu dipahaminya dalam arti mistik seperti "jatuh cinta tanpa dibatasi". Ini merupakan pemenuhan terhadap "pertobatan intelektual" yang melaluinya seseorang dengan jujur dapat mencari kebenaran, dan "pertobatan moral" di mana seseorang bisa mempertahankan kebenaran semampunya. Dalam pertobatan religius semacam ini (jatuh cinta tanpa dibatasi), seseorang diberdayakan untuk mengejar dan menghayati kebenaran dengan cara baru, walaupun dia tidak tahu dengan pasti dan sadar kepada apa dia jatuh cinta. Pertobatan sedemikian itu memungkinkan seseorang untuk lebih sensitif atau kritis sehingga mampu memahami dan menilai semua hal yang dibutuhkan untuk menafsirkan tradisi (Lonergan 1972, 101-24; 267-93).

Dengan cara yang sama, saya juga berpendapat bahwa kalau semua peserta dialog antar-agama bertobat, dialog bisa berjalan. Tetapi pertobatan yang saya maksudkan bukanlah pertobatan religius (walaupun termasuk pengertian demikian), melainkan pertobatan "duniawi" (*worldly*) dengan mengabdikan diri tanpa batas demi kesejahteraan sesama dan planet yang sedang menderita ini. Kalau semua peserta dialog benar-benar sudah bertobat, kalau ini merupakan prioritas pra-religius dalam hidup mereka, saya yakin bahwa sesuatu seperti dialog yang bertanggung jawab secara global dapat terjadi.[7]

Bagaimana hal ini bisa dijalankan belum bisa diperkirakan sebelum dialog itu dilaksanakan. Seperti halnya setiap dialog yang serius, terdapat ciri *solvitur ambulando* (secara kasar berarti: "kita mengenal jalan dengan menjalaninya") (Tracy 1987a, 47). Apa arti dan tuntutan tanggung jawab global dan komitmen kita terhadap keadilan manusiawi dan ekologis

---

[7] Pertobatan "keduniawian" ini sebenarnya tidak bertentangan dengan pertobatan "religius" yang dibahas Lonergan. Dalam terang apa yang dikatakan di atas tentang dunia sebagai konteks pemberitaan religius, saya memahami pertobatan untuk mewujudkan kesejahteraan dunia dan semua isinya semacam ini merupakan pertobatan terhadap Misteri Agung. Jadi, pertobatan demikian bukan sebenarnya "prioritas pra-religius", tetapi benar-benar religius, karena terjadi dalam pengalaman mengasihi sesama di mana kita menemukan Tuhan yang menghidupkan dan mendasari kasih "duniawi" semacam itu.

dalam situasi-situasi khusus hanya bisa ditentukan dalam situasi-situasi itu – atas dasar saling mendengar, diarahkan oleh pertobatan kita terhadap penderitaan sesama dan dunia, dan diilhami oleh kesaksian para korban. Sambil berjalan, berbicara, dan bertindak bersama, kita akan membuat keputusan. Mengapa keputusan kita itu benar, mengapa kita harus kadang-kadang setuju atau belajar dari sesama peserta dialog dan kadang-kadang menentang mereka – semua ini lebih merupakan masalah perasaan, intuisi etis, daripada masalah sejumlah peraturan yang keras dan ketat. Kita kini berbicara tentang *phronesis* – kemampuan orang baik untuk mengenal yang baik, kemampuan orang yang bertobat secara etis untuk mengenal yang etis.[9]

Kalau umat yang berasal dari komunitas agama berbeda-beda menempuh jalan dialog yang bertanggung jawab secara global, mereka akan menemukan bukan hanya apa yang dituntut oleh dunia yang menderita dari mereka, tetapi juga apa yang bisa mereka tawarkan. Dalam bab 6, saya mencoba menjelaskan bahwa semua agama memiliki kemampuan untuk menanggapi tuntutan-tuntutan etis dunia kita yang terancam, bahwa semuanya memiliki kandungan liberatif dalam kitab suci dan tradisi mereka. Namun, kemampuan atau kandungan ini mungkin tersembunyi; mungkin dalam bentuk benih-benih yang memerlukan pemeliharaan agar bisa bertumbuh. Pertobatan untuk menyejahterakan orang lain dan Bumi ini bisa menjadi kesempatan bagi agama-agama untuk menemukan diri mereka sendiri dan untuk melihat, mungkin apa yang sebelumnya tidak mereka lihat, yaitu kuasa liberatif yang berorientasi pada dunia ini (*this wordly*) dalam berbagai kisah dan ritus mereka. Dalam komentar penutup sebuah buku yang mencoba menghimpun pesan liberatif dari berbagai agama (Cohn-Sherbok 1992), William Burrows mengakui kemampuan berbagai (semua?) agama dalam menanggapi tuntutan keadil-

---

[9] Apa yang dikatakan George Lindbeck tentang "norma-norma kemasukakalan" sangat cocok dengan apa yang saya coba katakan tentang tanggung jawab global: "norma-norma kemasukakalan ini sangat kaya dan halus untuk dirinci dalam teori umum tentang akal atau pengetahuan apa pun. ... Norma-norma ini ... seperti peraturan-peraturan semantika bahasa, yang dicari dan terkadang dikira-kirakan para linguis, namun tidak pernah bisa menguasai. Yang masuk akal (atau, yang bertanggung jawab secara global) dalam agama, dan teori, seperti halnya dalam bidang-bidang lainnya, memiliki semacam ciri estetis, yaitu kualitas keterampilan yang tidak bisa diformalkan yang biasanya dimiliki artis atau ahli bahasa" (Lindbeck 1984, 130).

an manusiawi dan ekologis – dan melihat diri mereka sendiri dengan cara berbeda dalam tanggapannya:

> Apa yang sudah pasti ialah bahwa para penulis [dalam buku *World Religions and Human Liberation*] menunjukkan bahwa motif praksis pembebasan bisa dimasukkan ke dalam berbagai tradisi karena mereka memberi respons terhadap berbagai kontradiksi, ketidakadilan, dan kekejaman masa kini. ... Berbagai ragam tradisi seperti yang diwakili mereka dalam buku ini bisa menggambarkan masa depan yang menentang penindasan dengan modus liberasionis yang, saya kira, lebih banyak berbicara tentang keterbukaan tradisi-tradisi besar terhadap reinterpretasi dan reorientasi radikal daripada yang dilakukannya terhadap pembebasan sebagai motif sentral dalam konstitusi klasik mereka. Sampai sejauh itu, pembebasan dapat disebut sebagai satu konsep yang sepadan. Tetapi konsep ini harus menjadi sedemikian rupa sehingga berbagai tradisi ini melihat masa depan lebih daripada penemuan kembali masa lampau mereka (Burrows 1992, 135).[9]

Kalau proses ini dilaksanakan – kalau komunitas keagamaan yang berbeda-beda bisa menanggapi tantangan untuk menginterpretasi mereka sendiri dan mendengarkan dan belajar dari yang lain tentang dasar bersama tanggung jawab global – maka berbagai komunitas ini bisa juga *menciptakan* satu tanggapan terhadap berbagai keprihatinan pascamodern atau pascaliberal yang telah dibahas dalam bab 3. Tanggapan ini menyangkut baik menegaskan maupun melampaui apa yang ada dalam kesadaran pascamodern tentang konstruksi budaya serta keterbatasan-keterbatasan dari semua kebenaran dan posisi-posisi etis. Ya, dasar utama bagi sikap etis mana pun adalah komunitas yang menciptakannya dan yang memberi arti kepadanya. Tetapi kini, dalam hubungan dengan berbagai kebu-

---

[9] Tetapi saya ingin menanyakan Burrows: Apa yang memungkinkan agama-agama menyikapi masa depan seperti yang mereka sedang lakukan? Pasti sesuatu dalam masa lampau dan dalam identitas mereka yang didapatkan kembali, diilhami kembali, dan disetujui kembali dan kemudian dipakai sebagai respons terhadap masa depan. Peter Donovan setuju dengan Burrows dengan mengatakan bahwa walaupun kita tidak bisa mempertahankan pendapat bahwa agama yang berbeda-beda ini memiliki jawaban yang sama terhadap berbagai masalah global masa kini, mereka memiliki kemampuan merespons masalah-masalah yang sama dan menyiapkan jawaban yang lebih cocok daripada bertentangan: "Pernyataan seperti yang dilakukan Dalai Lama ('Semua agama mendidik ajaran-ajaran moral yang sama') tidak bisa dianggap gambaran nyata yang terjadi. Pernyataan semacam itu merupakan permintaan kepada agama-agama menyampaikan maksud yang sama (dalam hal ini, untuk kepentingan perdamaian dunia), *menginterpretasi dan menyesuaikan* tradisi kepercayaan mereka sehingga mampu menyetujui keprihatinan yang sama sebagai moral" (Donovan 1986, 375).

tuhan mendesak manusia dan Bumi, kita semua ditawarkan baik kepentingan maupun kemungkinan untuk berada dalam komunitas-komunitas etis tertentu dan komunitas etis global. Berbagai klaim kebenaran dan keputusan etis kita harus – dan bisa – dibentuk bukan hanya dalam komunitas masing-masing tetapi juga dalam komunitas global kita. Memang, komunitas global dari wacana dialogis dan etis ini belum terjadi sekarang ini, tetapi dapat dibentuk, dan sedang terbentuk (Cady 1987).

Komunitas ini akan menjadi suatu "komunitas dari berbagai komunitas", suatu komunitas yang paradoksal tetapi aktual di mana kita terhisab baik dalam agama maupun budaya kita masing-masing, namun sungguh-sungguh berpartisipasi dalam komunitas global untuk bergumul menegakkan keadilan dan kesejahteraan manusia dan lingkungan. Di dalam komunitas ini kita menjadi baik partikularis maupun universalis. Kita bisa membuat berbagai klaim yang kuat atas dasar keyakinan agama masing-masing, tetapi sadar bahwa klaim semacam itu bisa menjadi relatif dalam percakapan dengan klaim kuat lainnya dalam lingkungan yang lebih luas dan dengan tuntutan yang lebih kuat untuk menghapuskan penderitaan manusia dan lingkungan. Seperti yang telah saya bahas sebelumnya, kalau ada yang mengatakan komunitas etis seperti itu hanyalah angan-angan belaka, maka tanggapan saya secara terhormat tetapi keras adalah bahwa kita tidak punya pilihan selain mengimpikan mimpi-mimpi semacam itu.

Ada banyak indikasi yang menjanjikan bahwa mimpi-mimpi semacam ini mulai terwujud. Jumlah konferensi multi-agama yang mengambil masalah-masalah ekologis dan sosial sebagai titik tolak atau konteks mereka kini bertambah banyak. Ada juga sejumlah buku yang memberikan isi yang menantang cara komunitas agama yang berbeda-beda ini mengembangkan tanggapan mereka sendiri-sendiri terhadap berbagai ancaman dan penderitaan manusia atau perusakan dan ketidakadilan planeter. Dalam terminologi Kristen, komunitas berbeda-beda di seluruh dunia sedang mengembangkan versi mereka masing-masing tentang "teologi pembebasan manusia dan lingkungan"; di dalamnya ada hermeneutika kecurigaan (mengenal dan mengaku bagaimana tradisi mereka bisa menjadi alat dominasi dan eksploitasi) maupun hermeneutika penemuan kembali (menemukan kembali dan menciptakan kembali kandungan liberatif-eko-

logis yang ada dalam kisah-kisah atau nilai-nilai mendasar).[10] Proses dari penemuan kembali yang liberatif dari tradisi religius itu sama untuk kebanyakan komunitas. Tetapi beragam hasil dari proses yang sama itu merupakan bahan untuk dialog. Sekali lagi, harapan kita untuk terwujudnya komunitas dari berbagai komunitas yang etis-dialogis diperkuat.

Dua bab terakhir akan berisi usulan-usulan tentang bagaimana suatu dialog multi-agama yang bertanggung jawab secara global dapat dilaksanakan dan apa yang bisa kita pelajari dari contoh-contoh yang pernah dilaksanakan.

---

[10] Beberapa contoh yang muncul belakangan ini tentang usaha-usaha reinterpretasi dan mendengar kembali pesan-pesan agama tentang keadilan sosial dan ekologis adalah sebagai berikut:

Badiner, Allan Hunt, ed., *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Society* (Berkeley: Parallax Press, 1990).

Callicott, J. Baird, *Earth's Insights* (Berkeley: University of California Press, 1994).

Callicott, J. Baird, dan Roger T. Ames, ed., *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy* (Albany: State University Press of America, 1989).

Cohn-Sherbok, Dan. ed., *World Religions and Human Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992).

Dwivedi, O.P., ed., *World Religions and the Environment* (New Delhi: Gitanjali Publishing House, 1989).

Engineer, Asghar Ali, ed., *Religion and Liberation, special issue* of *Islamic Perspective*, vol. 4/2 (1990), *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990).

Eppsteiner, Fred, ed., *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism* (Berkeley: Parallax Press, 1988).

Jones, Ken, *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism* (London: Wisdom Publications, 1989).

Küng, Hans, dan Jürgen Moltmann, ed., *The Ethics of World Religions and Human Rights, Concilium* 1990/2 (Philadelphia: Trinity Press International, 1990).

Rockefeller, Steven C., dan John C. Elder, *Spirit and Nature: Why the Environment Is a Religious Issue* (Boston: Beacon Press, 1992).

Sivaraksa, Sulak, *A Socially Engaged Buddhism* (Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1988).

8

BAGAIMANA CARA KERJANYA?

Beberapa Usulan Praktis bagi Suatu Dialog yang Bertanggung Jawab Secara Global

Data empiris untuk bab ini belum tersedia. Ini yang menjadi kesulitan dalam menulis bab ini. Visi yang sejauh ini ada dalam buku ini – suatu dialog korelasional murni di antara umat beragama yang berbeda-beda yang akan mengambil tanggung jawab global demi kesejahteraan manusia dan lingkungan sebagai konteks dan kriteria untuk bertemu – masih terbatas sebagai sebuah visi. Walaupun dalam beberapa dekade belakangan ini pertemuan-pertemuan antar-agama dan pusat-pusat dialog muncul seperti jamur di musim hujan, hanya beberapa saja yang benar-benar prihatin terhadap komitmen bersama untuk menghapus penderitaan manusia dan lingkungan serta mengembangkan keadilan manusia dan lingkungan. Jadi, walaupun saya ingin agar bab ini mengandung informasi spesifik tentang *pelaksanaan* praktis dari dialog yang bertanggung jawab secara global dan korelasional, apa yang bisa saya tawarkan,

untuk sebagian besar, adalah nasihat dan pedoman tentang apa yang saya *kira* bisa dikerjakan, bukan tentang sesuatu yang sudah banyak dicoba dan terbukti efektif.

Jadi, bab ini akan menawarkan sejumlah langkah spesifik bagi proses suatu dialog semacam itu, nasihat tentang konteksnya, dan berbagai usulan tentang bagaimana mengatasi kesulitan-kesulitan tertentu yang muncul tanpa bisa dicegah. Namun, nasihat yang diberikan tidak akan bersifat umum. Dalam dekade yang lalu, ada berbagai upaya untuk mewujudkan pertemuan antar-agama yang liberatif dan bertanggung jawab secara global. Walaupun tersebar-sebar dan masih belum mantap, berbagai upaya pelopor ini bisa menjadi sumber yang mendorong dan menuntun apa yang bisa dan tidak bisa dilaksanakan. Contoh-contoh yang akan saya uraikan dan komentari secara singkat kebanyakan diambil dari Asia Tenggara [Selatan] – India dan Sri Lanka; keduanya memiliki baik kepelbagaian religius yang kaya maupun penderitaan manusia dan lingkungan yang merusak, sehingga mereka merupakan laboratorium ideal untuk mencoba berbagai bentuk interaksi agama yang baru dan global.

A. Bagaimana Roda Dialog Liberatif Berputar

Prosedur praktis dialog yang saya gambarkan ini akan berbunyi seperti alarm bagi banyak pengkritik model pluralistik untuk perjumpaan antar-agama; "imperialisme kultural", "memaksakan metode sendiri kepada orang lain", "taktik yang memutlakkan" merupakan beberapa tuduhan terhadap metode dialog yang saya sebut bertanggung jawab secara global. Dalam bab-bab 4 sampai 7, saya mencoba memperlihatkan betapa serius saya menanggapi semua peringatan ini. Sesudah menjelaskan dalam bab-bab 4 dan 5 tentang mengapa keprihatinan terhadap penderitaan manusia dan lingkungan *wajib* menjadi konteks dan titik tolak bagi dialog antar-agama, di dalam bab-bab 6 dan 7, saya berusaha menjadikannya sebuah pendekatan yang *bisa* diterima (beberapa, kalau tidak semua) umat beragama tanpa harus dipaksakan, yang dengannya mereka dapat memahami agama dan ibadah mereka masing-masing.

Atas dasar inilah saya hendak membahas langkah-langkah praktis untuk berdialog sebagai satu proposal penting yang saya kira dapat ma-

suk akal melintasi batas-batas agama. Tentu bisa disesuaikan, diubah, dan diperluas sesuai perspektif agama yang berbeda-beda. Namun saya pikir proposal, sesuai maksud dan isinya, bisa diterima sebagai satu cara "berdialog". Kalau pedoman praktis ini diterima, mereka akan merupakan satu prioritas tertentu atas cara-cara lain dalam melaksanakan dialog antar-iman, suatu prioritas yang tidak menyingkirkan berbagai metode lainnya tetapi akan menyerap dan menata mereka.

1. Dialog: Langkah Kedua

Dalam mengusulkan pedoman praktis bagi dialog antar-agama ini, tak dapat disangkal saya mengambil unsur-unsur penting dari satu metode tertentu yang memiliki validitas dan aplikabilitas universal. Tidak usah kaget bahwa metode ini diambil dari latar belakang budaya dan agama saya. Secara eksplisit sesuai apa yang tersirat dalam buku ini, saya berpendapat bahwa unsur-unsur penting metodologi dan teologi pembebasan bisa disesuaikan dan diterapkan secara bermanfaat dan tepat sebagai satu metodologi dialog antar-agama. Perkiraan saya bahwa "metode liberatif" ini, walaupun dikembangkan dalam konteks Kristen, tidak terbatas sama sekali dalam konteks itu. Seperti yang biasa dikatakan penganut Zen Buddhisme tentang ibadah mereka, metode pembebasan ini tidak terbatas pada satu agama karena memiliki relevansi universal.

Unsur utama atau yang menonjol dari metode pembebasan (atau yang bertanggung jawab secara global) semacam ini termuat dalam apa yang secara singkat dikatakan para teolog pembebasan: "Teologi selalu merupakan langkah kedua" (Boff 1987, 23; Gutiérrez 1973, 11). Kalau diterapkan dalam konteks antar-agama berarti *dialog* (seperti biasanya dipahami) selalu merupakan langkah kedua. Dasar teoretis dari pernyataan berani semacam ini terdapat dalam apa yang telah dibahas dalam bab 4, "Kelahiran Kembali Filsafat Praktis". Dengan lebih langsung dan persuasif, dalam berbagai situasi eksploitasi dan kemiskinan konkret yang mereka alami, para teolog pembebasan menemukan bahwa dengan memakai pergumulan nyata terhadap keadilan sebagai lensa untuk "membaca kembali" atau "mendengar kembali" kitab suci dan tradisi mereka, mereka dapat melihat dan mendengar hal-hal yang sebelumnya tersembunyi bagi mereka. Praksis tidak hanya menuntun tetapi juga mengung-

kapkan pemahaman; keterlibatan aktif dalam berbagai perjuangan menegakkan keadilan manusiawi dan ekologis bermanfaat terhadap kemampuan persepsi seseorang.

Tanpa praksis semacam ini, kita bisa saja buta; dengannya, sesuatu yang menghambat penglihatan kita akan hilang. Jadi bagi para liberasionis, komitmen "pra-teologis" atau "pra-reflektif terhadap praksis pembebasan adalah sesuatu yang mendahului refleksi teologis, menjadi objek refleksi teologis, dan menghakimi refleksi teologis. ... Praksis pembebasan, baik sebagai suatu titik tolak maupun sebagai suatu realitas yang berlangsung terus, menjadi dasar bagi keseluruhan teologi pembebasan" (Lane 1991, 34-35; lih. juga Boff 1987, 23). Istilah "dialog", bukan "teologi", merupakan inti metode dialog yang bertangung jawab secara global. Tanpa membatasi prioritas praksis ini pada interpretasi kronologis yang sederhana, metode ini mendesak agar semua upaya kita untuk berdialog atau saling memahami didahului atau didampingi atau diliputi oleh semacam bentuk usaha praktis bersama untuk menghapus penderitaan manusia dan lingkungan. Ini semacam papan-loncat untuk merumuskan metode dialog yang liberatif atau soteriosentris; para peserta dialog tidak mulai dengan percakapan mengenai doktrin atau ritus, bahkan tidak juga doa atau meditasi (walaupun hal-hal akademis atau mistik ini merupakan komponen integral *semua* dialog antar-agama).

Perjumpaan dimulai pada tingkat praksis yang liberatif yang sedang dibicarakan. Para peserta bersama-sama menentukan berbagai contoh penderitaan manusiawi atau ekologis, dalam konteks sosial dan nasional mereka masing-masing yang dirasa penting untuk dikemukakan. Bersama-sama mereka berupaya melakukan sesuatu terhadap kemiskinan, kelaparan, eksploitasi, atau perusakan lingkungan yang merupakan kenyataan mendesak.

Dari upaya semacam ini, walaupun kompleks dan barangkali akan gagal, walaupun harus diakui bahwa ada berbagai analisis dan jalan keluar yang berbeda-beda, akan ada satu konteks, atau satu suasana, atau satu kepekaan baru yang dengannya para peserta dialog mampu saling memahami diri mereka dan orang lain secara baru. Seperti yang digambarkan Samuel Rayan dari pengalamannya tentang upaya multi-agama untuk memperbaiki kemanusiaan di India: "Dalam proses kolaborasi menyeluruh yang membebaskan dengan Tuhan dan sesama, agama yang

berbeda-beda akan sedikit demi sedikit saling menemukan, menemukan diri mereka masing-masing dalam kelemahan dan kekuatan, dan kemudian menjumpai yang Misteri secara lebih intim yang mereka saksikan, lambangkan, dan sampaikan" (Rayan 1990, 130, 139).

Juga dari dalam konteks pemikiran Asia, Michael Amaladoss menggambarkan apa yang telah ditemukannya sebagai ciri-ciri dan persyaratan utama untuk melaksanakan satu dialog liberatif. Pertama-tama, umat berbeda agama akan merasakan adanya ikatan oleh satu energi yang secara eksplisit tidak bersifat religius; mereka merasa dikumpulkan bersama karena satu panggilan dari luar komunitas religius mereka – panggilan dari mereka yang menderita dan tersingkirkan. Mereka terpanggil untuk *berbuat sesuatu*. Ketika mereka mulai berupaya, rasa kebersamaan berkembang. "Prinsip persatuan memang merupakan praksis pembebasan" (Amaladoss 1992a, 166). Kemudian, seiring dengan kemajuan praksis mereka, terutama kalau terbentur halangan atau penolakan dari penguasa, komunitas agama berbeda-beda itu akan menyadari peranan bersama yang mereka jalankan dengan cara berbeda-beda; yaitu, membangun "dasar bersama yang akan memberi inspirasi kepada mereka secara kolektif terhadap panggilan membebaskan", karena, "dalam masyarakat apa pun yang prihatin terhadap pembebasan, peranan agama adalah memberi inspirasi, nubuat, tantangan, dan harapan dalam hubungan dengan yang ultima. Dalam masyarakat multi-agama peranan ini dimainkan bersama" (Amaladoss 1992a, 166).

Bagi Amaladoss, tempat pelaksanaan dialog yang bertanggung jawab secara global semacam ini harus berada di luar tempat yang biasanya dipakai para profesional dialog agama. *Lokus* dialog – letak fisik, sosio-ekonomis – dan kelas sosial dari para peserta sekarang ini dianggap sangat penting bagi proses maupun keberhasilan yang diharapkan. "Itu berarti dialog antar-agama harus diturunkan dari tingkatan para ahli ke tingkatan orang kebanyakan – yang miskin – yang sedang bergumul bersama mencari kebebasan dan pemenuhan. Hal ini lebih dinyatakan dalam berbagai simbol dan sikap serta kegiatan bersama daripada dalam berbagai diskusi abstrak. Dialog semacam ini merupakan dialog kehidupan dan pergumulan" (Amaladoss 1992a, 166, 172). Untuk memulai dengan praksis, dialog harus berlokasi di mana praksis diadakan.

Akhirnya, tetapi belum merupakan kesimpulan, Amaladoss menggambarkan bahwa ke arah itulah dialog praktis dilangsungkan: ketika umat beragama berbagi pergumulan bersama *sebagai* umat beragama, mereka akhirnya akan berbicara tentang agama. Mereka akan berbagi apa yang menggerakkan dan menuntun mereka dalam ketekunan mereka mengobati penderitaan sesama dan Bumi ini. Dari pengalamannya di India, Amaladoss telah menemukan bahwa umat beragama yang bersama-sama berjuang menegakkan keadilan bukan hanya akan " berbagi ... berbagai perspektif iman", tetapi mereka juga akan "mengupayakan satu titik pertemuan pada tingkat iman. Ini bisa mungkin dan bahkan dianjurkan kalau kita berbicara bersama bukan sebagai individu iman bertemu individu iman, tetapi berbagai iman berkomitmen bersama mengembangkan keadilan" (Amaladoss 1992a, 171). Berbagi atau menyatukan berbagai perspektif iman berbeda-beda tidak hanya membawa keramahan yang lebih mendalam, tetapi juga mengajak para peserta untuk melanjutkan perjuangan dengan sepenuh hati dalam keterikatan yang lebih berarti.

2. Belas Kasih-Pertobatan-Kolaborasi-Pemahaman

Metode dialog yang praktis atau liberatif semacam ini berhasil mencapai putaran "lingkaran hermeneutik" yang lebih lancar dan efektif -- suatu proses yang dengannya kita keluar dari berbagai horison terbatas kita untuk memahami atau menginterpretasi satu teks, seseorang, atau satu budaya yang belum pernah ada dalam horison pemahaman kita. (Teks semacam itu tentu bisa berasal dari lingkungan budaya dan agama kita masing-masing.) Pergerakan lingkaran ini telah banyak digambarkan, biasanya dalam pasangan: praksis dan teori, pengalaman dan refleksi, diri sendiri dan orang lain. Di dalam metode yang liberatif atau yang bertanggung jawab secara global, roda hermeneutik berputar dengan empat jari-jari, atau empat gerakan, yang terus-menerus saling mengajak dan membantu. Di dalam keempat-empatnya, para "penafsir" atau pencari kebenaran dipanggil keluar dari diri mereka sendiri; mereka tidak pernah sendiri; tindak pemahaman selalu merupakan sesuatu tindakan yang melibatkan orang lain. Jadi, semua kata yang menggambarkan empat jari-jari ini mulai dengan awalan atau preposisi *cum* ("with") yang diinggriskan: *com-passion, con-version, col-laboration, com-prehension*. Untuk mema-

hami bagaimana setiap konsep ini melibatkan dan mempengaruhi para peserta dialog, kita harus mengetahui apa yang diminta dan dijanjikan oleh model liberatif semacam ini.

Compassion (Belas kasih): Ini merupakan "syarat kemungkinan" untuk model dialog liberatif yang saya maksudkan. Inilah gerakan pertama menuju perjumpaan antar-umat berbeda agama. Kalau mereka semua, dari berbagai perspektif dan alasan, tidak *merasa berbelas kasih* terhadap mereka yang sedang menderita atau untuk Bumi ini, dialog yang saya maksudkan ini tidak bisa dilaksanakan. Saya tidak mengatakan bahwa semua pihak merasakan tanggapan yang berbelas kasih terhadap penderitaan dan viktimisasi; membuat klaim semacam itu berarti menyangkal apa yang umat Kristen yakini sebagai kenyataan dosa atau apa yang dilihat umat Buddha sebagai ketidaktahuan. Tetapi, ada banyak yang *memang* merasakan berbelas kasih yang muncul dari kemanusiaan mereka dan dari pengalaman religius serta keyakinan mereka.

Mereka yang merasakan hal tersebut akan mendapati diri mereka terhubungkan dua arah: dengan para korban dan dengan mereka yang menanggapi dengan belas kasih yang sama. Di sinilah terdapat benih-benih awal dari apa yang dikatakan Michael Amaladoss "prinsip persatuan" di antara para peserta dialog (Amaladoss 1992a, 166). Rasa belas kasih yang saya rasakan ingin disatukan dengan yang Anda rasakan dan menjadikan kita saudara satu sama lain. Kenyataan para korban dan penderitaan memanggil kita untuk berkumpul dan berdialog.

Conversion (Pertobatan): Merasa bersama dan bagi sesama yang menderita berarti merasa diklaim oleh mereka. Mereka bukan hanya menyentuh perasaan kita, tetapi juga mengajak kita memberi tanggapan. Sesungguhnya, merasa berbelas kasih berarti *bertobat*; hidup kita berbalik dan berubah.

Belas kasih menuntut. Kita tidak bisa hidup seperti sebelum kita merasa berbelas kasih. Sekali lagi, untuk mengalami pembalikan semacam itu dan panggilan yang terkandung di dalamnya berarti berbalik menuju dan terpanggil bersama orang lain yang mengalami hal sama. Kita ingin bersatu dengan mereka yang juga mengalami pertobatan semacam itu. Belum ada pembicaraan tentang apa yang harus dibuat atau direncanakan bersama. Hanya ada pertobatan bersama, panggilan bersama un-

tuk melakukan sesuatu terhadap penderitaan atau ketidakadilan yang menyatukan kita.

Namun, ini *adalah* pertobatan bersama. Dalam bab 7, saya mengusulkan bahwa pengalaman merasa terpanggil atau diklaim merupakan pertobatan religius. Dari perspektif religius saya, pengalaman tersentuh dan berpaling ke arah penderitaan sesama adalah seperti apa yang saya sebut sebagai tindakan Roh (atau kenyataan dari Dharma yang saling berhubungan). Tetapi, apakah kita bisa menyebut pertobatan semacam ini sebagai satu pengalaman religius atau tidak, dampak praktisnya sama: kita memberi tanggapan terhadap satu kenyataan yang kita ingin ubah atau perbaiki, dan dengan melakukannya, kita mencari orang lain yang juga berupaya melakukannya.

Jadi, dalam pertemuan-pertemuan awal dari satu dialog liberatif, umat berbeda agama akan berbicara tentang bagaimana mereka merasa berbelas kasih dan bagaimana mereka merasa diubah oleh berbagai pengalaman ketidakadilan atau penderitaan manusia dan lingkungan – atau bagaimana mereka sendiri menjadi korban. Hal inilah yang mendorong kita untuk berkumpul bersama – pertemuan pikiran dan perasaan. Kita saling memberi tahu bagaimana dan mengapa kita merasa terpanggil untuk berbuat sesuatu terhadap malnutrisi di desa, kelangkaan obat atau pendidikan, perampasan tanah, dan perusakan hutan. Dalam satu dialog liberatif, pertama-tama kita merasa bersama, menangis bersama, dan berharap bersama-sama. Pengalaman pertobatan bersama bisa sama efektifnya – mungkin juga lebih – daripada pengalaman religius bersama yang diperoleh lewat meditasi dan ibadah. Sudah ada keterikatan manusiawi yang eksistensial yang hidup dan aktif sebelum kita saling berbicara satu sama lain sebagai umat beragama.

Collaboration (Kolaborasi): Rasa belas kasih terhadap penderitaan dan bertobat atas penyebabnya akan memungkinkan adanya tindakan. Setelah terpanggil oleh keprihatinan yang sama atas penderitaan karena ketidakadilan, umat berbagai komunitas religius berbeda-beda juga akan merasa terpanggil untuk bertindak bersama untuk berbuat sesuatu terhadap penderitaan. Di sinilah letaknya pusat praksis liberatif yang akan mempererat ikatan eksistensial manusiawi di antara umat yang berbeda latar belakang agama. Pertama, praksis ini menunjuk agar sesudah menyetujui masalah-masalah yang akan ditangani, para peserta dialog ber-

upaya mengidentifikasi dan memahami asal-usul atau penyebab masalah-masalah tersebut. Ini membutuhkan semacam analisis sosio-ekonomi bersama. Harus diakui, di sinilah kepelbagaian perspektif berperan; sangat mungkin tidak terdapat satu analisis pun tentang penyebab penderitaan dan penindasan sehingga tidak ada satu pun program atau rencana yang bisa dipakai sebagai solusi. Kepelbagaian analisis dan segudang cara mengatasi penderitaan justru merupakan kekayaan yang disumbangkan kepelbagaian agama untuk menyelamatkan planet kita.

Bahwa kepelbagaian analisis dan solusi yang diusulkan ini akan memungkinkan kolaborasi dan bukan pemisahan merupakan sesuatu yang harus dibahas pada tahap "praktis" awal dialog. Harapan agar berbagai upaya semacam ini bisa menghasilkan solidaritas dan upaya kolaboratif didasarkan pada dua unsur integral lainnya yang dibutuhkan dialog liberatif:

a) Upaya untuk saling mendengarkan analisis dan usulan masing-masing berakar di dalam dan ditopang oleh sikap belas kasih terhadap mereka yang menderita; jadi, keprihatinan utama yang mengarahkan pembicaraan bukanlah keinginan untuk memperkenalkan agenda atau keyakinan religius masing-masing, tetapi keinginan untuk menghapus penderitaan dan memperbaiki keadaan. Pertobatan yang diarahkan kepada upaya mensejahterakan Bumi dan korbannya bukan saja memungkinkan kita mengemukakan pendapat kita secara terbuka tetapi juga mendengarkan orang lain dan kemudian mencoba gagasan dan taktik baru.

b) Lebih efektif lagi, berbagai upaya multi–agama dalam membangun kolaborasi dari dalam kepelbagaian analisis dan rencana akan dituntun dan selalu dikoreksi oleh unsur-unsur yang ada dalam metode dialog yang liberatif: yaitu apa yang di bab 5 disebut dengan "hak istimewa hermeneutik" atau "prioritas epistemologis" dari para korban dan kaum miskin yang tengah berjuang. Mereka adalah pihak yang harus pertama-tama didengarkan, mereka berfungsi sebagai "wasit" di antara berbagai pemikiran umat beragama yang berbeda-beda. Praksis liberatif berarti menyatukan diri dengan dan belajar dari mereka yang menjadi korban utama ketidakadilan. Para korban inilah yang merupakan penafsir atau "jembatan hermeneutik" yang memungkinkan umat dari pelbagai pengalaman dan keyakinan agama saling mendengarkan dan memahami.

Jadi atas dasar kekayaan kepelbagaian dan kesatuan analisis tentang penyebab penderitaan, selalu bertindak *bersama dengan* dan bukan sekadar bertindak *untuk* mereka yang tersingkirkan, komunitas praksis lintas-agama ini akan *bertindak bersama* untuk menegakkan keadilan, perdamaian, dan pelestarian lingkungan – dengan cara konkret apa pun yang telah disepakati dalam situasi masing-masing. Tindakan bersama ini menghimpun berbagai komunitas agama ke dalam satu komunitas bersama yang saling berbagi rasa keberanian, frustrasi, kemarahan, kesedihan: tindakan bersama ini juga akan menyatukan mereka ke dalam pengalaman bersama tentang ketakutan, bahaya, dan mungkin juga masuk penjara dan mati syahid. Mereka juga akan merasa disatukan dalam keberhasilan dan kebahagiaan karena berhasil mengubah dan mentransformasikan berbagai struktur penindasan dan penderitaan menjadi komunitas keadilan, kerja sama, dan persatuan. Pengalaman bersama ini, yang bermula dari praksis liberatif dan transformatif bersama, akan memungkinkan umat berbagai agama menjadi dan merasa sebagai mitra kerja dan teman melalui cara yang sungguh manusiawi. Bekerja dan menderita bersama, gagal dan berhasil bersama, melampaui batas-batas budaya dan bahasa serta agama.

Comprehension (Pemahaman): Kebersamaan praktis-personal semacam ini membuka pintu masuk ke kebersamaan *religius*. Setelah ikut menderita bersama dengan mereka yang menderita (*compassion*) dan menanggapi bersama penderitaan mereka (*conversion*), setelah bekerja keras bersama dan untuk mereka yang menderita, umat beragama bisa mulai – mulai terpanggil untuk merasakan – tugas memahami atau saling memahami. Di bawah gerakan praksis yang alamiah, lingkaran hermeneutik kini bergerak ke refleksi, diskusi, studi, doa, dan meditasi. Tetapi semua upaya berbagi dan memahami dalam tingkat religius akan terjadi dalam wilayah yang sama dengan wilayah di mana belas kasih dan pertobatan dan kolaborasi dirasakan dan dilaksanakan: *bersama*. Upaya semacam ini *tidak* bisa dikungkung dalam wilayah di mana upaya tersebut secara tradisional dilaksanakan – di rumah, di dalam kuil atau gereja atau mesjid masing-masing. Tetapi, umat beragama yang telah bekerja sama akan berbicara dan bersaksi bersama-sama secara religius. Penganut Buddha dan Kristen dan Islam – setelah bertindak dan menderita bersama, setelah terpanggil bersama-sama secara baru oleh para korban dari Bumi ini – kini akan mere-

nungkan dan berbicara tentang berbagai keyakinan dan motivasi religius mereka. Kini mereka mulai berusaha "mendengar kembali" atau "meninjau ulang" kitab suci, keyakinan dan kisah masing-masing serta kemudian menjelaskannya bukan hanya kepada mereka sendiri tetapi juga kepada orang lain tentang apa yang menggerakkan dan menuntun serta melestarikan sikap belas kasih, pertobatan, dan kolaborasi mereka demi kesejahteraan manusia dan lingkungan.

Seperti yang diamati Edward Schillebeeckx, ini merupakan bentuk baru oikumenisme. "Keprihatinan bersama dalam solidaritas terhadap yang miskin dan tertindas menyatukan semua orang dalam '*ecumene of suffering humanity*' dan tindakan solidaritas ini dapat membawa kita kembali ke teori; dengan kata lain, melalui ortopraksis kita bisa kembali mengakui dan mengutarakan suatu ortodoksi yang autentik dan hidup secara baru" (Schillebeeckx 1990, 93). Inilah ortodoksi yang dapat dimengerti dan dibagi bersama dengan umat tradisi lainnya – suatu ortopraksis bersama yang memungkinkan adanya komunikasi di antara berbagai ortodoksi. Dengan kata lain, apa yang saya impikan di sini adalah suatu pembaruan antar-agama yang analog dengan pembaruan eklesial Kristen yang dialami kebanyakan komunitas Kristen yang telah mengikuti program pastoral yang terinspirasi oleh teologi pembebasan. Kalau umat beragama merenungkan warisan religius mereka atas dasar komitmen praksis terhadap mereka yang miskin dan tertindas, mereka "memunculkan harta karun baru" dari dalam harta karun yang lama; mereka melihat dan mendengar serta memahami kitab suci dan keyakinan mereka sendiri *dan* juga keyakinan orang lain dengan mata dan hati baru.

Contohnya, setelah mendengar dan melihat bagaimana Empat Kebenaran Mulia (*Four Noble Truths*) atau pengalaman nirwanik dari *pratitya-samutpada* memampukan dan menuntun mitra beragama Buddha mentransformasikan kehidupan desa di Sri Lanka, umat Kristen bisa menghormati dan menerima keyakinan/pengalaman semacam itu dengan cara yang baru dan bermanfaat. Penganut Buddha akan mampu memahami dengan lebih baik keyakinan Kristen tentang Pemerintahan Allah atau kebangkitan Yesus melalui kesaksian mereka tentang bagaimana kehidupan masa depan dalam Kristus mengilhami umat Kristen untuk berupaya mentransformasi masyarakat tanpa putus harapan. Di Amerika Serikat, telah menjadi komitmen bersama antara umat Kristen dan Pen-

duduk Asli Amerika untuk menyelamatkan Bumi ini dari kerusakan yang timbul akibat teknologi dan konsumerisme sehingga memungkinkan umat Kristen memahami dan belajar dari spiritualitas Penduduk Asli Amerika mengenai sikap yang terbuka terhadap dunia.

Kita sudah mulai menangkap sekilas buah-buah pemahaman dan saling memperkaya antar-agama yang bertumbuh dari pohon praksis liberatif antar-agama. Bagi saya, klaim John Gort tidak berlebihan atau naif: "Praksis bersama antar-agama di antara dan demi kaum miskin akan menghasilkan bukan hanya penegakan keadilan yang tinggi tetapi juga peningkatan komunikasi dan pengertian. Justru di dalam praksis solidaritas yang penting inilah berbagai keyakinan, persepsi, pengalaman religius diuji dan diberikan makna dan konteks yang lebih dalam dan luas" (Gort 1991, 73).[1]

B. Komunitas Basis Manusiawi

Tersirat dalam apa yang selama ini saya upayakan adalah bahwa dialog liberatif yang bertanggung jawab secara global hanya bisa dilakukan dalam suatu *komunitas*. Perjumpaan antar-agama semacam ini tidak bisa dilakukan oleh mereka yang datang untuk berakhir pekan dalam sebuah pusat dialog atau universitas. Dialog yang dimulai dengan, atau meliputi, praksis liberatif harus dilaksanakan dalam satu komunitas yang berkumpul untuk bertindak dan beranalisis. Jadi, ada banyak pihak, terutama di Asia yang mengusulkan agar dialog antar-agama dilaksanakan khususnya (bukan secara eksklusif) dalam *komunitas basis manusiawi* (*base human communities*).[2]

---

[1] Gort yakin bahwa saling memahami ini didasarkan pada pengalaman religius yang mendalam dan saling menghormati: "Saling kerja sama dengan mereka yang miskin ini bisa menjadi penengah pengalaman religius bersama dari *presentia realis Dei* (kehadiran nyata Allah) di dalam dan di antara mereka yang miskin, yaitu yang bisa memungkinkan suatu visi bersama tentang Allah *semper minor, semper major* [selalu lebih kecil, selalu lebih agung], Allah yang dalam menjadi lebih kecil menjadi lebih agung dan memberitakan kepada semua umat beragama: *les amis de mes amis sont mes amis* [teman dari teman saya adalah teman saya]" (1991, 73).

[2] Ada beberapa orang kristiani bahkan memakai istilah *desa multi-iman* (*multifaith parishes*). "Definisi saya ... tentang desa multi-iman meliputi, selain komunitas Kristen tertentu, mereka yang tertindas secara politik, tereksploitasi secara ekonomi, dihina secara budaya,

Contoh modelnya adalah komunitas basis Kristen yang muncul di berbagai negara Amerika Latin dan yang sudah terbukti bisa transformatif terhadap gereja dan masyarakat. Dalam konteks yang multi-agama, model ini harus diperluas dan disesuaikan. Inti formatif tetap sama: ketetapan hati untuk membuat berbagai hubungan kritis dan transformatif antara nilai-nilai religius dan penderitaan yang disebabkan oleh ketidakadilan terhadap manusia dan lingkungan. Komunitas basis semacam ini berkumpul untuk pertama-tama mengenal dan menganalisis situasi yang diakibatkan oleh eksploitasi dan marjinalisasi serta kemudian menemukan jawaban tentang bagaimana semua ini dapat dibawa ke dalam suatu percakapan yang kritis dan memberi kehidupan, dengan berbagai keyakinan keagamaan yang terwakili dalam kelompok.

Dalam kenyataan multi-religius di Asia yang sudah berabad-abad, dan konteks multi-religius yang sedang terjadi di Eropa dan Amerika Utara, berkembang pengertian bahwa apa yang secara produktif telah dilaksanakan dalam komunitas-komunitas Kristen bisa juga dilaksanakan dalam komunitas multi-iman. Kalau "yang miskin yang banyak itu" sadar bahwa mereka juga mewakili "banyak agama", maka komunitas basis manusiawi mulai berkembang. Mereka dibangun di atas masalah-masalah *kemanusiaan* yang sama yang dihadapi umat semua agama dari satu lokasi tertentu. Berbicara dari dalam konteks multi-agama dan penderitaan di Sri Lanka, Michael Rodrigo menyatakan dalam tahun 1986 bahwa "dialog kehidupan dan pembangunan dengan keadilan" yang berkembang di sana, mengubah berbagai BBC (*Base Christian Communities* – berbagai Komunitas Basis Kristen) menjadi BHC (*Base Human Communities* – Komunitas Basis Manusiawi) (Rodrigo 1988).[3]

Di dalam fungsi praktisnya, berbagai BHC tidak berbeda dari BBC: dimulai dengan diskusi tentang di mana mereka dan komunitasnya merasa disakiti; mereka saling mendengarkan berbagai kisah diskriminasi yang mereka alami, kekurangan pelayanan medis atau pendidikan, keke-

dan tersingkir secara sosial, orang-orang yang bukan mayoritas tetapi penganut Buddhisme, Hinduisme, dan Islam" (Parera 1986, 90).

[3] Seperti yang sering terjadi di Amerika Latin, Romo Rodrigo, yang menghabiskan sisa hidupnya mengorganisir komunitas dasar manusia dalam desa-desa di Sri Lanka, mengancam mereka yang berkuasa. Ia dibunuh pada saat sedang memimpin Misa di bulan November 1987; lihat *Father Mike: The Prophet and Martyr* (Colombo: Centre for Society and Religion, 1989).

jaman pemerintah atau penguasa lokal. Mereka juga berbicara tentang berbagai upaya mereka untuk bekerja sama, tentang apa yang sudah dan belum berhasil, tentang bagaimana mereka telah berharap dan menderita bersama-sama. *Kemudian* mereka berbicara tentang perbedaan-perbedaan mencolok mereka. Felix Wilfred, dari pengalamannya dengan berbagai komunitas semacam itu di India, menggambarkan hal berbagi dan komunikasi multi-agama yang memberikan sumbangan bagi identitas dan kekuatan dari kelompok-kelompok ini:

> Pengalaman religius umat berbagai agama akan memperkuat ikatan persatuan serta memungkinkan diadakannya rencana-rencana konkret untuk mentransformasi masyarakat. Berbagai bacaan yang sama dari Al-Quran, Gita, Alkitab, Dharmapada, Buddha, dll. bisa membentuk ciri reguler dari komunitas semacam ini. ... [Mereka bergerak] untuk kepentingan buruh, petani, khususnya sektor yang tak terorganisasi, demi membela martabat dan hak para wanita, suku-suku, dll. Semangat dan tradisi setiap agama mengenai masalah-masalah ini bisa menjadi alat untuk mendorong tindakan bersama dan meningkatkan motivasi. ... Komunitas semacam ini tidak bisa dianggap semata-mata eksperimental atau luar biasa; mereka harus menyebarkan sehingga menjadi hal biasa di Asia (Wilfred 1986, 50, 53).

Komunitas basis manusiawi diusulkan bukan hanya sebagai suatu sarana positif dan pluralistik untuk menanggapi jeritan yang memohon keadilan dan kesejahteraan, tetapi juga sebagai satu cara mencegah penyalahgunaan agama. Michael Amaladoss, yang pernah menyaksikan eksploitasi terhadap agama untuk tujuan-tujuan politik yang di India disebut "komunalisme", mengingatkan akan bahaya kalau satu agama saja yang terlibat dalam program sosial atau perbaikan lingkungan. "Rupanya baik kalau kita tidak memiliki pengelompokan politik berdasarkan satu identitas agama tertentu dalam negara yang multi-agama. Politik dan agama merupakan campuran yang berbahaya yang kita hindari di India" (Amaladoss 1992a, 169). Tetapi kalau campuran itu adalah antara politik (atau program sosio-ekonomi) dan banyak agama, maka bahaya bahwa satu agama diperlakukan sebagai senjata untuk melaksanakan kepentingan pihak tertentu, bisa sangat dikurangi. Ada keseimbangan, di samping ada ikatan personal erat yang tumbuh karena praksis bersama. Semua ini bisa menjadi diagnosis dan obat untuk mencegah pemanfaatan agama sebagai alat kebencian ketimbang sebagai alat kerja sama. Obat mujarab untuk men-

cegah penyalahgunaan satu agama tertentu secara eksploitatif adalah mengimbau para penganutnya untuk bergabung dalam satu komunitas wacana dan berkolaborasi dengan umat beragama lainnya.

Namun, untuk membentuk komunitas basis manusiawi semacam ini, sejarah tidak bisa dikesampingkan. Ini kenyataan – kenyataan yang sangat mengerikan dan berdarah – di mana agama-agama dalam konteks atau negara tertentu menggerakkan para pengikut untuk saling membunuh ketimbang untuk saling menyatukan hati dan tangan. Di sebagian besar belahan dunia – pertentangan Hindu dan Muslim di India, atau permusuhan Yahudi dan Kristen di Eropa, atau ketakutan antara penduduk Asli Amerika dan Kristen di Amerika Utara dan Selatan, atau peperangan antara Katolik dan Protestan di Irlandia Utara – sulit untuk membentuk komunitas basis manusiawi serta dialog yang kooperatif dan bertanggung jawab secara global di antara agama, tanpa pertama-tama memahami berbagai kenyataan sejarah maupun kekerasan dan eksploitasi antar-agama sekarang ini. "Memahami" berarti meninjau ulang, mengakui, membicarakan, atau bahkan merekonstruksi ("mengingat") sejarah.

Pemahaman sejarah secara realistis semacam itu penting, atau bahkan merupakan prasyarat bagi pembentukan komunitas basis manusiawi, setidaknya karena dua alasan: ia memungkinkan kita mengungkapkan secara nyata rasa kemarahan atau malu yang mungkin tertekan; dan ia memungkinkan pertobatan dan pengampunan. Agar rasa saling percaya di antara umat yang berbeda sejarah religius dan pengalaman bisa dibangun untuk bekerja sama, mereka pertama-tama harus jujur tentang perasaan mereka satu terhadap yang lain berdasarkan sejarah masa lalu atau realitas masa kini. Kemudian mereka harus saling mengampuni dan bersama-sama mengatasi atau menghilangkan semua karma negatif yang merupakan akibat sejarah masa lampau. Hanya dengan demikian mereka dapat bekerja sama membentuk karma positif. Atau, dalam bahasa liturgi Kristen, semacam ritus jalan masuk ke pengakuan dan pertobatan harus mendahului upaya nyata untuk bekerja sama bagi kesejahteraan manusia dan lingkungan.

Dalam bahasa teologi pembebasan Kristen atau teori hermeneutik, ritus demikian mewujudkan dan diarahkan oleh *hermeneutika kecurigaan*. Menurut para liberasionis, inilah pemanasan berenergi dari, atau putaran pertama, lingkaran hermeneutik antara *praksis* pembebasan dan *refleksi*

atas kitab suci dan tradisi religius. Juan Luis Segundo, misalnya, mengingatkan bahwa sebelum umat Kristen bisa membaca ulang atau mendengar ulang Alkitab dan tradisi dengan mata dan telinga mereka yang tertindas, mereka harus pertama-tama siap untuk mengakui bagaimana teks sakral ini dipakai sebagai alat tekanan dan manipulasi ideologis oleh satu kelompok terhadap kelompok lainnya (Segundo 1975, 7-9).

Sama halnya, dalam tindakan dan refleksi komunitas multi-agama terhadap warisan agama satu sama lain, para peserta pertama-tama harus curiga bagaimana tradisi mereka mungkin telah disalahgunakan. Mereka perlu menyiapkan diri bagi apa yang dituntut dialog secara rinci – bagaimana mereka perlu memakai agama mereka atau menjual visi mereka untuk "menyesuaikan" diri dengan *status quo*, berpihak kepada yang berkuasa, memegang kendali dominasi atas yang lain. Tidak ada agama yang benar-benar bebas ideologi; semua komunitas religius telah berdosa. Tetapi bahwa penyalahgunaan ideologis semacam itu merembet masuk ke dalam semua kesadaran dan ibadah agama, bukanlah merupakan kejahatan besar; lebih berbahaya lagi kalau kita tidak menyadari atau menyangkal bahwa inilah keburukan semua agama, termasuk agama kita. Jadi, putaran pertama roda dialog antar-agama yang bertanggung jawab secara global, atau langkah persiapan pertama untuk membangun komunitas basis manusiawi yang terdiri dari banyak umat percaya, adalah mencurigai kejahatan yang telah terjadi atau sedang terjadi atas nama agama. Dengan istilah lain, kita harus pertama-tama meneliti hati nurani religius kita – atau membiarkan orang lain menolong kita menelitinya – mengaku dosa-dosa kita, mohon pengampunan, dan kemudian bergerak maju bersama-sama untuk bekerja dan merenung secara lintas agama.

Kalau ini terjadi – kalau dalam komunitas basis manusiawi, umat berbeda agama berkumpul bersama untuk memohon pengampunan karena agama telah memisahkan mereka dan kemudian mencari jalan di mana agama bisa memungkinkan mereka bekerja bersama dan kemudian saling memahami lebih mendalam – maka mungkin pengalaman yang dialami Aloysius Pieris dalam komunitas basis manusiawi dari umat Buddha dan Kristen di Sri Lanka bisa disebarkan ke seluruh dunia: "Di sini rekan seperjalanan menjelaskan kitab suci masing-masing, menceritakan kembali kisah Yesus dan Gautama dalam suatu dialog dari hati ke hati yang membuat hati mereka berkobar-kobar (Lukas 24:32)" (Pieris 1987, 175).

1. Menentang Tanpa Menyingkirkan

Tetapi hati tidak selalu berkobar-kobar dalam kesatuan dan kolaborasi. Itu berarti melukis gambar dialog liberatif atau bertanggung jawab secara global terlalu optimis. Karena pertaruhan terlalu tinggi dalam menegakkan keadilan manusiawi dan ekologis – masalah mati-hidup manusia dan planet – para peserta dialog dituntut untuk lebih terlibat dan bergairah daripada, misalnya, kalau mereka berbicara tentang berbagai pandangan berbeda mengenai dunia malaikat atau kehidupan sesudah mati. Seperti yang telah dilihat, dalam suatu dialog yang liberatif, walaupun masalah yang diakui setiap orang adalah satu, solusinya tidaklah satu. Ada banyak diagnosis dan resep yang berbeda-beda terhadap masalah satu ini. Sementara kita berharap bahwa sebagian besar kepelbagaian ini saling melengkapi, tidaklah selalu demikian jadinya. Perbedaan terkadang membawa pertentangan, yang berarti perselisihan pendapat. Karena pokok perselisihan pendapat ini menyangkut masalah hidup mati, perbedaan bisa berubah menjadi oposisi dan pertentangan. Lebih buruk lagi, saya mungkin menganggap analisis dan solusi agama Anda terhadap masalah bersama kita bukan hanya tidak lengkap atau tidak koheren atau tidak efektif, tetapi *tidak dapat ditoleransi*. Suara saya yang berbunyi "tidak" mengubah saya menjadi oposisi praktis.

Di sinilah dialog yang bertanggung jawab secara global atau komunitas basis manusiawi tidak hanya hancur tetapi meledak. Dengan cara yang sangat praktis, kita menghadapi pertanyaan teoretis yang terdapat di bab 6: "Keadilan siapa yang kita maksudkan? Keadilan siapa lebih berhak?" Kalau saya menganggap keadilan Anda bukan hanya salah tetapi juga tidak dapat ditoleransi, maka keadilan Anda menjadi ketidakadilan buat saya. Miroslav Volf, yang pernah menyaksikan pertentangan keadilan religius di Yugoslavia dulu, menggambarkan bahayanya sangat mengganggu: "Kalau terjadi pertentangan tentang keadilan, keadilan seseorang menjadi kebiadaban bagi yang lain. Kalau keadilan seseorang menjadi kebiadaban bagi yang lain, masyarakat akan tenggelam dalam kekacauan berdarah. Apakah ada jalan keluar? Ada, namun hanya kalau kita bisa mengakhiri pertentangan antar-keadilan ini" (Volf 1991, 4).

Volf menawarkan beberapa nasihat bermanfaat, walaupun sulit dilaksanakan, tentang bagaimana kita dapat mencari jalan keluar mengatasi pertentangan antar-keadilan. Ia berpendapat bahwa kalau dialog liberatif

tentang keadilan manusia dan lingkungan hanya dilihat sebagai penindasan *versus* pembebasan, kita akan saling bersitegang. Kita juga harus melihat kesulitan dialog dalam kerangka berpikir penyingkiran versus perangkulan (*exclusion versus embrace*). Penderitaan bertubi-tubi yang melanda dunia kini, menurut Volf, disebabkan terutama bukan oleh penindasan tetapi penyingkiran. Kita saling memisahkan diri; kita mengusahakan kesejahteraan hanya untuk kita sendiri; kita kira bahwa kita bisa saja "ada" dan lupa bahwa kita hanya bisa "ada dengan". Jadi, kesejahteraan yang benar dan langgeng bisa terjadi bukan sekadar melalui pembebasan dan penyediaan hak-hak sipil dan ekonomi, tetapi justru kesejahteraan akan tergantung dari bagaimana kita merangkul orang lain, memberi tempat bagi yang lain di dalam keberlainan dan perbedaan mereka dari kita dan malah bertentangan dengan kita (Volf 1992).

Volf menjelaskan apa artinya ini bagi dialog liberatif dalam komunitas basis manusiawi: "Kita tidak bisa berharap untuk sepakat mengenai keadilan kalau kita tidak bersedia menjauhi diri kita dari kita sendiri dan memberi tempat dalam diri kita untuk orang lain. Tidak ada keadilan tanpa merangkul orang lain, sama halnya dengan tidak ada rangkulan sejati tanpa keadilan" (Volf 1994, 9). Ini berarti bahwa walaupun kita tidak saling bersepakat mengenai gagasan keadilan, walau gagasan Anda tentang keadilan tidak dapat ditoleransi dan saya harus menentangnya, saya akan menentangnya dengan cara *tidak menyingkirkan Anda*. Saya akan tetap mempertahankan keterhubungan kita; saya masih terbuka untuk terus melaksanakan percakapan lebih jauh walaupun saya menentang Anda. Ini tidak gampang. Ini inti ajaran Gandhi dan Martin Luther King tentang gerakan perlawanan tanpa-kekerasan. Mereka berjuang keras menentang berbagai sistem penindasan yang mereka yakin tidak toleran, namun mereka melakukannya tanpa pernah memusuhi penentang mereka. Mereka yang berbeda masih merupakan pihak yang diharapkan bisa dibina dalam dialog.

Menyetujui dan melaksanakan paradoks penentangan dan perangkulan sekaligus mengharuskan agar para peserta dialog yang bertanggung jawab secara global mengikuti apa yang dikatakan Volf sebagai "pemikiran yang diperluas". Berdasarkan perspektif dari Hannah Arendt (1961) dan Seyla Benhabib (1992), Volf menganjurkan suatu sikap yang saya kira merupakan bagian mutlak dari dialog yang bertanggung jawab secara

global di antara umat beragama: walaupun kita yakin bahwa keadilan manusiawi dan ekologis kita benar, walaupun kita yakin bahwa kita harus menentang pandangan orang lain, kita dapat berbuat demikian dengan kesadaran bahwa keyakinan semacam itu hanyalah bagian dari gambaran bahwa selalu ada ruang untuk visi baru, bahkan untuk bisa bersikap moderat dan bersedia dikoreksi. Kita harus selalu bersedia memperluas pemikiran kita, bahkan keyakinan moral kita. Jadi, walaupun kita menentang orang lain, sekaligus kita harus merangkul mereka; dalam menentang, kita harus juga mendengarkan; dalam bersiteguh, kita harus juga bersedia untuk mengalami perubahan.

> Kita bisa memperkaya dan mengoreksi keyakinan kita tentang keadilan dengan melaksanakan "pemikiran diperluas" dalam perjumpaan dengan mereka yang tidak setradisi dengan kita – dengan membiarkan suara dan perspektif orang lain, terutama mereka yang mungkin bertentangan, bergaung di dalam diri kita, dengan cara membiarkan mereka menolong kita melihat mereka dan kita sendiri, dari perspektif mereka, dengan cara menyesuaikan-ulang perspektif kita dengan mempertimbangkan perspektif mereka. Kalau kita saling terbuka terhadap perspektif pibak lain, kita bisa berharap bahwa berbagai keadilan yang bersaingan dapat menjadi berbagai keadilan yang bisa dipertemukan (Volf 1994, 8).

Untuk memiliki komitmen mendalam di dalam program menegakkan keadilan manusia dan ekologi seperti halnya kita terbuka untuk membarui dan mengarahkan ulang program tersebut berdasarkan apa yang dapat kita peroleh sebagai pelajaran dari yang lain, berarti menjadikan keadilan manusiawi dan ekologis sebagai *satu kriteria yang relatif absolut*, seperti yang dijelaskan dalam bab sebelumnya. Karena kita merasakan suatu komitmen *absolut* dari apa yang kita lihat sebagai persyaratan bagi kesejahteraan manusiawi dan ekologis, kita siap untuk *menentang* semua yang dapat membahayakan visi ini. Namun, karena kita tahu bahwa visi kita selalu *relatif* dan terbatas, kita tidak pernah bisa *menyingkirkan* apa yang kita tentang. Sekali lagi kita berjalan di atas pisau paradoks: menentang namun merangkul.

2. Tanpa Kekerasan dan Suara Istimewa dari Para Korban

Pandangan ideal mengenai keadilan manusiawi dan ekologis sebagai norma *relatif-absolut* ini, tekad untuk merangkul apa saja yang harus ditentang, memang sulit dan sukar dipahami. Untuk menjadikannya suatu kemungkinan praktis, saya menawarkan dua usulan atau pedoman lanjut tentang bagaimana kebijakan paradoks semacam ini dapat disetujui dan dilaksanakan dalam dialog.

a) Apa yang dijelaskan dalam bab 5 tentang hak istimewa hermeneutik para korban memiliki peranan yang sangat praktis dan konkret dalam menolong kita untuk menentukan kapan kita harus menentang dan kapan kita harus merangkul. Di sinilah para korban keadilan manusiawi dan ekologis, atau mereka yang sangat menderita, harus melaksanakan peranan istimewa mereka sebagai penengah dalam dialog liberatif. Merekalah yang membantu kita mengetahui apakah program kita mengembangkan kesejahteraan atau mengangkat keadilan sudah "benar" -- bagaimana program atau keyakinan ini bisa dijalankan dengan baik. Para korbanlah yang akan menolong kita melihat isi dan kekuatan keyakinan dan ibadah yang liberatif dan transformatif, yang tidak pernah kita bayangkan atau yang dari sudut perspektif sempit kita seakan opresif. Kalau semua peserta dialog terutama mendengarkan mereka yang sangat membutuhkan pembebasan dan transformasi, dan kalau para korban ini seluruhnya bagian dari praksis liberatif maupun refleksi religius yang memungkinkan terjadinya dialog yang bertanggung jawab secara global, maka berbagai komunitas religius akan saling mendengarkan dengan lebih baik. Setiap upaya untuk mengambil posisi absolut atau menentang program atau klaim orang lain harus mendapatkan tanda persetujuan dari para korban dan mereka yang tertindas. Kalau tidak ada persetujuan, kalau mereka yang tertindas berkeberatan, itulah tanda bahwa posisi absolut kita harus ditinjau ulang dengan cara mendengarkan orang lain secara lebih autentik lagi. Keseimbangan atau ritme norma absolut-relatif ini, atau komitmen penuh dan keterbukaan penuh, akan dituntun oleh berbagai pengalaman dan suara para korban.

b) Juga, sama pentingnya, kalau kesejahteraan manusia dan ekologi akan berfungsi sebagai satu norma relatif-absolut di dalam dialog antaragama, maka dialog harus selalu *tanpa-kekerasan*. Keadaan tanpa-kekerasan memang merupakan suatu wahana praktis, satu ekspresi dari ter-

laksananya komitmen relatif-absolut kita di dalam tanggung jawab global. "Kemampuan membela kebenaran seperti yang orang lihat dalam wilayah pengalaman dan tindakan sedemikian rupa, bahwa pandangan seseorang selalu terbuka untuk dikoreksi dan karena itu mempertaruhkan keberadaannya, hanya dimungkinkan sebagai praksis tanpa-kekerasan" (Krieger 1990, 239). Komitmen Gandhi terhadap *satyagraha* adalah komitmen terhadap kebenaran liberatif (*swaraj* – kemerdekaan India) yang adalah absolut maupun relatif. Dengan komitmen penuh dan absolut terhadap kebenaran dari kesetaraan manusia dan pentingya India memperoleh kemerdekaan, Gandhi tidak dengan cara kekerasan memaksakan pandangannya kepada Inggris; tetapi, ia menghargai, merangkul, mencoba memahami dan belajar dari mereka. Ia sangat bersikap menentang seperti halnya juga terbuka untuk bekerja sama sedapat mungkin.

Jadi dalam dialog-dialog liberatif, kita memiliki komitmen penuh terhadap kebenaran seperti yang kita pahami. Kita bersaksi dengan senang dan kita menentang dengan keras, tetapi kita tidak boleh melakukan kekerasan, secara fisik atau psikologis atau kultural. Itu berarti kita memperlakukan orang lain sebagai mitra yang bernilai yang darinya kita dapat belajar, walaupun dia seorang penentang. Hal tanpa-kekerasan adalah suatu paradoks dari kekuatan dan kelemahan, dari menentang dan menyetujui, dari hubungan dengan kebenaran dan dengan orang lain yang bersifat absolut maupun relatif.

C. Dialog yang Bertanggung Jawab Secara Global dan Bentuk-bentuk Dialog Lainnya

Masalah praktis lainnya dalam melaksanakan dialog yang liberatif atau yang bertanggung jawab secara global adalah bagaimana dialog semacam ini mempunyai hubungan, kalau memang ada, dengan bentuk-bentuk dialog antar-agama lainnya.

Kini, dengan adanya minat terhadap masalah pluralisme agama dan dialog antar-agama, ada begitu banyak pendekatan terhadap pertukaran antar-iman:

- ada yang berkonsentrasi pada membaca *teks* (mis. Clooney 1993);

- ada yang membandingkan berbagai *doktrin* atau *tema* (mis. Neville 1991; Joseph Raj 1989; W.C.Smith 1993);
- ada yang membandingkan para *pendiri* agama (mis. Lefebure 1993; Ishanand 1988; Craig 1984);
- ada yang hanya *bercerita* dan saling mengambil bagian dalam naratif atau simbol pihak lain secara imajinatif (mis. Biallas 1991; Carmody dan Carmody 1988; Dunne 1972).
- ada yang memusatkan perhatian pada saling menghargai dan berbagi *pengalaman* religius melalui doa, meditasi, dan ritus (mis. Mitchell 1991; Bede Griffiths 1976; Abhishiktananda 1984).

Untuk menjawab bagaimana dialog liberatif atau yang bertanggung jawab secara global bisa dihubungkan dengan bentuk-bentuk lain ini, kita bisa menggunakan beberapa kategori seperti yang dibahas sebelumnya dalam menggambarkan teologi agama-agama: eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme. Dalam memberi tekanan pada pentingnya suatu kerja sama liberatif di antara agama-agama, apakah kita *menyingkirkan* bentuk-bentuk dialog lainnya karena *passé* atau tidak relevan? Ataukah kita mengusulkan bahwa bentuk-bentuk perjumpaan lainnya ini memang mengandung nilai tetapi hanya bisa bermanfaat kalau *diikutsertakan* dalam – serta membantu – dialog liberatif? Ataukah dialog yang bertanggung jawab secara global, walaupun penting, hanyalah *satu di antara banyak* cara bagi agama-agama untuk saling bersentuhan, tanpa menyatakan bahwa salah satunya lebih baik atau lebih penting dari yang lainnya? Seperti telah dijelaskan sebelumnya, walaupun ketiga kategori ini bermanfaat bagi suatu agama untuk mendefinisikan nilai dan metodenya sendiri, kategori-kategori itu terlalu rapi atau ketat untuk diterapkan secara pasti.

Apa pun juga, saya ingin menggambarkan bahwa *pluralistik* merupakan sikap kebanyakan orang terhadap berbagai tipe dialog yang berbeda-beda; mereka akan mengatakan (kalau ditanya) bahwa ada pelbagai pendekatan terhadap perjumpaan antar-iman, dan semuanya diakui, sesuai dengan tempat atau konteks para peserta. Kalau mengatakan bahwa satu pendekatan lebih disukai dari yang lainnya berarti mengabaikan kepelbagaian cara untuk menjadi religius dan manusiawi.

Pernyataan terakhir Vatikan merupakan ringkasan dari semua bentuk dialog. Dalam pernyataan Dewan Kepausan untuk Dialog Antar-agama

pada tahun 1984,[4] "Sikap Gereja terhadap Umat Beragama Lain", dan dalam dokumen tahun 1991 "Dialog dan Pewartaan", Dewan pertama-tama menggambarkan suatu sikap dialogis umum yang harus menyerap ke seluruh kehidupan dan sikap umat percaya. Kemudian Dewan meneruskan dengan menggambarkan tiga tipe dialog yang harus dikembangkan oleh sikap seperti itu:

1. "Dialog *aksi*, di mana umat Kristen dan orang lain bekerja sama bagi pembangunan integral dan pembebasan manusia" ("Dialog dan Pewartaan", no. 42).
2. "Dialog *pertukaran teologis*" atau "*dialog pemahaman*" di mana "mitra dialog bisa saling memahami dan menghargai nilai spiritual dan kategori kultural masing-masing pihak yang memungkinkan terciptanya kesatuan dan persahabatan di antara umat" ("Sikap Gereja", no. 34).
3. "Dialog *pengalaman religius*, di mana para peserta, yang berakar dalam tradisi keagamaan mereka masing-masing, berbagi kekayaan spritual mereka, misalnya menyangkut doa dan kontemplasi, iman dan cara-cara mencari Allah atau yang Absolut" ("Dialog dan Pewartaan", no. 42).

Dengan menunjukkan bahwa "berbagai bentuk berbeda [dari dialog] saling terkait" ("Dialog dan Proklamasi", no. 43), Dewan tidak ingin "membuat daftar prioritas" (*ibid*. no. 42). Dewan juga tidak mengatakan bahwa berbagai bentuk itu *harus* saling terkait. Dengan kata lain, setiap bentuk dialog sama baiknya dengan bentuk yang lain. Walaupun satu bentuk bisa membina yang lain – misalnya, pengalaman religius bersama "dapat lebih menghidupkan berbagai diskusi teologis" (*ibid*. no. 43) – hubungan semacam itu bukan keharusan. Inilah yang saya sebut sebagai pandangan pluralistik yang dalam tentang berbagai macam dialog: mereka sama-sama absah dan saling mendukung.

Pandangan pluralistik yang sama dianut oleh banyak teolog. Misalnya, John Cobb tetap berpegang pada pandangannya bahwa tidak perlu ada agenda yang dipersiapkan untuk dialog, tidak diperlukan titik tolak

[4] Dalam tahun 1984 disebut *"the Vatican Secretariate for Non-Christian Religions"*. Dokumen 1991 diterbitkan bersama dengan *"the Congregation for the Evangelization of Peoples"*.

yang diakui bersama. Dialog harus benar-benar terbuka, tanpa prasyarat apa pun (Cobb 1990). Dengan kata lain, dialog bisa berbentuk apa saja sesuai keinginan peserta. Para teolog pascaliberal yang dijelaskan dalam bab 3 juga berada dalam kelompok ini, karena mereka berpendapat bahwa kalau memilih salah satu bentuk atau topik dialog berarti memberi hak istimewa kepada masalah itu dan dengan demikian memaksakan satu pilihan tertentu kepada yang lain. Jadi, untuk sebagian besar, mereka hanya menyetujui pilihan yang *ad hoc* atau yang sementara: terkadang studi teks, terkadang saling bertukar pengalaman, terkadang terlibat dalam kepedulian terhadap masalah-masalah praktis mengenai kelaparan atau lingkungan – apa pun yang kebetulan disetujui saat itu.

Bentuk dialog pluralistik semacam ini (tanpa batasan, terbuka, apa saja yang diperoleh saat berdialog), *bukanlah* yang saya maksudkan dalam buku ini. Walaupun saya sangat setuju dengan nilai yang terkandung dalam ketiga macam dialog ini, dan sadar bahwa dalam situasi tertentu salah satu lebih cocok dari yang lainnya, saya masih ingin mencapai keterhubungan yang lebih jelas dan lebih menuntut (*demanding*) di antara berbagai bentuk dialog ini. Ya, saya ingin *membuat prioritas* di antara berbagai cara di mana umat beragama bisa berkumpul bersama. Ini bukan prioritas nilai, di mana salah satu bentuk dianggap lebih baik atau lebih autentik dari yang lainnya; tetapi, saya berbicara mengenai prioritas urgensi dan prioritas praktis. Sejauh ini, buku ini telah menjelaskan bahwa kalau melihat keadaan dunia kita sekarang ini, dialog aksi atau dialog tanggung jawab global lebih urgen ketimbang yang lain karena ada jaminan mengikutsertakan bentuk-bentuk lainnya secara lebih efektif. Sekali lagi, prioritas kepada dialog aksi liberatif adalah satu pilihan yang tidak saya paksakan dan tuntut dari yang lainnya; ini merupakan satu pilihan yang saya rasa bisa dan mau dilakukan banyak pengikutnya di dalam lingkungan semua komunitas keagamaan dunia.

Prioritas urgensi, yang saya yakin bisa diakui dan disetujui oleh banyak komunitas keagamaan, didasarkan pada kesadaran moral yang saya gambarkan dalam bab 2; yaitu, berbagai penderitaan manusia dan ekologi yang kita sadari bersama sekarang ini, ditambah tingginya bahaya yang dihadapi manusia dan makhluk lainnya di Bumi, merupakan sesuatu yang disepakati umat beragama bahwa jati diri agama mereka harus dihayati dalam tanggapan terhadap berbagai tantangan dan tanggung jawab moral

ini. Itu berarti upaya mereka untuk saling berinteraksi harus juga melibatkan keprihatinan bersama tentang kesejahteraan manusia dan ekologi. Ini justru memberi "dialog aksi" suatu prioritas yang jelas, walaupun tidak eksklusif. Hal ini tidak berarti menuntut bahwa setiap kali kita bertemu untuk berdialog kita harus prihatin dengan masalah penderitaan dan ketidakadilan manusia dan ekologi. Namun, hal ini memang menuntut bahwa kalau bentuk-bentuk dialog lainnya, seperti pemahaman atau berbagi pengalaman, tidak sama sekali membicarakan keadaan penderitaan, kalau mereka tidak membuka kemungkinan terlaksananya dialog aksi, maka ada sesuatu yang sangat kurang dengan bentuk-bentuk dialog itu. Saya sadar ini pandangan yang keras, dan terkesan menghakimi atau bersifat imperialistik, tetapi saya hanya bertanya apakah saling berbagi antar-agama yang sama sekali menolak untuk prihatin atas realitas kebutuhan manusia dan ekologi bisa menjadi dialog autentik.

Saya juga telah berargumen bahwa umat berbagai latar belakang agama kini bisa melihat bahwa dialog aksi memiliki prioritas praktis yang didasarkan pada satu kesadaran hermeneutik yang melintasi semua agama. Kalau kita melakukan dialog, setidaknya sesuai dengan apa yang telah dibicarakan dalam bab ini – yaitu, kalau praksis yang bertanggung jawab secara global merupakan "langkah pertama" untuk bertemu – maka kita telah menentukan konteks hermeneutik di mana kita akan lebih mampu saling memahami dan saling berbagi berbagai pengalaman dan simbol/kisah keagamaan masing-masing. Dengan kata lain, dialog bisa lebih bermanfaat kalau didasarkan dan dituntun oleh suatu komitmen awal (atau setidaknya komitmen serentak) dari upaya bersama untuk mencapai kesejahteraan manusia dan ekologi. Jadi, kalau dialog studi atau berbagi pengalaman kita tidak dimasukkan dalam dialog aksi, maka sesuatu yang dapat meningkatkan efektivitas mereka hilang. Jadi praksis bersama memiliki prioritas praktis.

Prioritas yang saya kenakan pada dialog aksi, saya yakin, tidak menghilangkan atau mengurangi pluralitas riil dari berbagai bentuk dialog. Walaupun satu bentuk memiliki prioritas moral dan praktis, semua bentuk itu penting dan saling berhubungan. Jadi seperti yang telah saya tegaskan bahwa dialog studi dan dialog pengalaman religius tidak mencukupi kalau terlepas dari dialog aksi, saya juga harus mengatakan sebaliknya: suatu dialog aksi yang liberatif yang tidak ditopang dan dituntun

oleh dialog studi dan spiritualitas akhirnya akan hilang atau tersesat. Menjadi lebih dulu bukan berarti lebih baik; lebih mendesak bukan berarti lebih penting.

Jadi, umat berbeda agama dalam komunitas basis manusiawi, setelah atau sementara bekerja dan mengatur serta bergumul bersama, sebaiknya juga melakukan "pekerjaan rumah mereka". Mereka sebaiknya saling belajar; itu berarti saling mempelajari teks sakral pihak lain, mendengarkan penjelasan pihak lain tentang berbagai keyakinan dan ibadah, ya, saling mempelajari bahasa masing-masing. Saya katakan "sebaiknya". Tetapi apa yang perlu, saya kira, akan terbukti secara alamiah. Mereka yang bekerja bersama dan berbagi komitmen dan tertawa serta menangis ketika mereka bergumul mencapai tujuan bersama, akan belajar lebih banyak satu sama lain. Mereka akan saling mendengarkan, dan mereka *akan sanggup* saling mendengarkan dengan lebih berhasil daripada kalau tidak pernah bekerja bersama. Praksis bersama akan secara alamiah memungkinkan studi dan refleksi bersama. Kalau hal ini tidak terjadi, maka ada sesuatu yang salah dengan praksis itu.

Dengan kebutuhan dan spontanitas yang sama, umat beragama yang beraksi bersama-sama demi menegakkan keadilan manusiawi dan ekologis akan juga berdoa/bermeditasi dan merayakan bersama-sama. Dialog aksi sebaiknya dan bersedia mengalir ke dalam dialog pengalaman religius bersama. Gerakan dari aksi ke kontemplasi/selebrasi muncul dari hakikat dan definisi komunitas basis manusiawi antar-agama. Mereka merupakan komunitas yang bukan hanya terdiri dari mereka yang bersama-sama datang untuk mengusahakan kesejahteraan dan transformasi manusia dan ekologi yang sama, tetapi mereka juga adalah umat *beragama* yang justru melakukan hal itu. Dari berbagai perspektif mereka yang berbeda-beda, mereka sadar bahwa tindakan untuk menegakkan keadilan harus memiliki dasar – berdasar dalam sesuatu yang memberikan inspirasi, menopang, dan mengarahkan praksis: dalam anugerah atau kebijaksanaan atau pencerahan, dalam Roh, dalam Tao, dalam kekosongan. Semua istilah ini menandakan cara-cara berbeda untuk memiliki dasar, tetapi semua menunjuk pada kebutuhan akan dasar. Jadi, para rekan-aktivis masalah manusia dan ekologi (*eco-human co-activists*) menjadi juga rekan-pencari yang religius (*religious co-searchers*). Mereka akan berbagi pengalaman, seperti istilah Kristen kuno, *communicatio in sacris* – komu-

nikasi dalam hal yang Sakral yang akan dirasakan dalam kolaborasi dengan dan untuk mereka yang tertindas.

Komunitas basis manusiawi akan menjadi contoh dipolaritas antara "mistisisme dan kenabian" (atau antara "kebijaksanaan dan belas kasih" atau "gnosis dan agape" atau "aksi dan kontemplasi") yang menurut banyak pakar bisa ditemukan di dalam banyak tradisi keagamaan, dalam campuran yang berbeda-beda. Seperti yang disadari para teolog pembebasan Amerika Selatan sejak awal gerakan mereka, semakin seseorang terbenam dalam keringat, air mata, frustasi, dan kegembiraan perjuangan demi keadilan manusia dan ekologi, semakin dia merasa kebutuhan akan satu Pusat yang dapat menopang perjuangan itu dan mencegah agar tidak tergelincir ke dalam kekerasan atau promosi-diri sendiri (Gutiérrez 1984; Sobrino 1987). "Pusat mistik membutuhkan pusat profetis agar tidak mengawang. ... tetapi sama halnya pusat profetis membutuhkan pusat mistik agar tidak menjadi sombong, sempit, dan tidak menarik" (Robonson 1979, 64, 65).

Tetapi dalam interaksi antar-agama yang saya maksudkan bagi komunitas basis manusiawi, kita harus berhati-hati agar jangan menggambarkan dipolaritas antara mistisisme dan kenabian, atau antara dialog aksi dan dialog pengalaman religius, dengan cara yang terlalu ketat atau jelas. Seperti yang saya coba jelaskan dalam bab 7, praksis liberatif yang saya maksudkan bisa, dalam dirinya, menjadi suatu pengalaman mistik atau religius. Menegakkan keadilan merupakan aksi dari Pusat, yang berada dalam keselarasan dengan yang selaras. Jadi, jika ada non-dualitas atau kesatuan di antara hal-hal yang berlawanan seperti keyakinan Kristen antara kasih kepada sesama dan kasih kepada Allah, atau pengertian Buddhis tentang *nirvana* dan *samsara* (atau *prajna* dan *karuna*), atau pemahaman Gita tentang *bhakti marga* dan *jnana marga* – maka, jika sudah beraksi, ada kontemplasi. Oleh karena itu, praksis liberatif tidak hanya memerlukan keyakinan religius yang sama, tetapi juga akan *memampukan* kita mengalaminya bersama. Bekerja dan bergumul bersama-sama akan memperjelas, menghidupkan, mengarahkan meditasi, doa, dan ritus kita bersama. Saya berani mengatakan bahwa duduk bersama sesudah bekerja bersama memang berbeda dari hanya duduk bersama. Berbagi pengalaman religius sesudah bersama-sama bergumul menegakkan

keadilan manusiawi dan ekologis merupakan tindakan berbagi yang lebih dalam dan efektif.

Untuk menyimpulkan bagian ini, kita kembali melihat tiga bentuk dialog itu – aksi, studi, doa – sebagai tiga jari-jari sebuah roda. Semuanya penting agar roda itu kuat dan berputar. Kita mulai memutar roda itu dengan mendorong jari-jari aksi atau praksis liberatif, tetapi kalau dua jari-jari lain itu tidak turut berputar, tidak ada gerakan sama sekali. Atau, dengan mengambil gambaran lain, setiap perjumpaan antar-agama harus melibatkan suara dari tiga macam peserta dari pelbagai agama: nabi, mistikus, dan pakar. Peranan nabi adalah untuk memulai percakapan dan memberi isinya. Tetapi setelah terjadi pertemuan, jika suara mistikus dan pakar tidak didengar, percakapan itu kehilangan isi religiusnya atau akan berubah menjadi satu alat yang tujuannya hanya mendiskreditkan semua peserta.

Apakah semua ini bisa dilaksanakan? Apakah komunitas berbagai agama berbeda-beda bisa berkumpul di sekitar inti praksis bersama? Apakah praksis semacam ini memungkinkan adanya pemahaman dan saling berbagi secara spiritual yang lebih mendalam? Apakah kita bisa menentang orang lain dalam komunitas ini tanpa menyingkirkan mereka? Semua ini kedengarannya begitu agung, begitu idealis. Kalau bukti enaknya *pudding* adalah dengan cara memakannya, kita harus mengaku bahwa *pudding* dialog yang bertanggung jawab secara global ini belum dimakan. Tetapi, ada yang sudah mulai mencicipinya. Kita akan melihat bagaimana mereka melakukannya dan apa yang bisa kita pelajari dari mereka dalam bab berikut ini.

9

BISA DILAKSANAKAN

Beberapa Contoh Dialog yang Bertanggung Jawab Secara Global

Berbagai petunjuk praktis tentang bagaimana melakukan suatu dialog liberatif yang korelasional yang ditawarkan dalam bab sebelumnya memang masih teoretis dan umum, terlepas dari maksud praktisnya. Dengan harapan bisa lebih membumi, dalam bab ini saya ingin berbagi dan merefleksikan berbagai contoh dan wawasan yang diperoleh dari mereka yang sedang berusaha melaksanakan kerja sama antar-agama ini demi kesejahteraan manusia dan ekologi. Saya berbicara terutama tentang orang, kelompok, dan gerakan-gerakan di India dan Sri Lanka yang telah saya temui dan baca. Di sini, dalam subbenua yang barangkali terkaya di dunia, dalam jumlah dan kepelbagaian agama maupun dalam jumlah dan kepelbagaian orang miskinnya, orang berharap bahwa umat beragama di sana bergandengan tangan dan bersatu hati untuk mengatasi penderitaan yang meluas dari orang miskinnya maupun tanah tempat mereka huni. Apa yang saya temukan ketika saya berjumpa dengan berbagai individu dan kelompok –

umat Kristen, Hindu, Muslim, Buddha – yang memiliki komitmen terhadap dialog di India dan Sri Lanka lebih kompleks, ambigu, lemah, dan sekaligus penuh harapan daripada yang pernah saya duga.[1]

A. India: Laboratorium untuk Dialog

1. Perlunya Dialog Liberatif di India

Dalam perjalanan saya keliling India dan bertemu umat Kristen, Hindu, dan Muslim yang peduli atas kepelbagaian agama dalam negara mereka, saya mendengar pernyataan yang hampir disetujui semua orang. Agar dialog antar-agama bisa relevan dan autentik di India masa kini, para peserta harus peduli atas pembebasan manusia (dan banyak menambahkan kepedulian atas lingkungan juga). Dari mereka yang langsung terlibat dalam berbagai upaya mentransformasikan ketidakadilan ekonomi yang begitu mengerikan dan berbagai bentuk eksploitasi budaya-terselubung, saya mendengar, tidak dengan suara bulat tetapi keras, bahwa kalau pembebasan sosio-ekonomi mau berhasil di India, harus dilaksanakan secara multireligius. Di satu pihak, ada pemahaman luas di antara umat percaya dan umat-tidak-percaya di India bahwa kalau agama-agama tradisional tidak berbicara tentang tugas membangun-bangsa dan tantangan menghilangkan berbagai pemisahan dan perbedaan yang makin meningkat sejak kemerdekaan tahun

---

[1] Di samping menguraikan studi saya tentang konteks Asia Selatan secara umum, isi dari bab ini juga merupakan hasil lawatan saya tahun 1991 dan komunikasi terus-menerus dengan rekan dialog dari India dan Sri Lanka. Berbagai individu atau lembaga yang sangat mempengaruhi saya adalah komunitas teologi dari *United Theological College* dan *Dharmaram College* di Bangalore, *Tamilnadu Theological Seminary* di Madurai, *Vidyajyoti School of Theology* di Delhi, dan *Gurukul Theological Seminary* di Madras; saya juga banyak belajar dari pusat-pusat dialog/*ashrams* Ashirvad (Bangalore), Aikiya Alayam (Madras), Shantivanam (Tiruchirappalli), Christa Prema Seva (Pune), *Centre for the Promotion of Communal Harmony and Inter-Relgious Amity* (Madurai), dan *the Gandhian Base Communities* (Kanyakumari), Maitri Bhavan (Varanasi). Di antara umat Hindu yang sangat membantu adalah Professor K.N.Mishra (*Hindu Banares University*), Professor Veena Daas (*University of Delhi*), Dr. Ashis Nandy (*Center for the Study of Developing Societies*, Delhi), dan Purushottam Agrawal (*Jawaharlal Nehru University*). Rekan-rekan dan para pakar Muslim yang mengagumkan dengan berbagai wawasan dan pertanyaan antara lain, Asghar Ali Engineer (*Institute of Islamic Studies*, Bombay), Riffat Hassan (Pakistan, sekarang di *University of Louisville*), dan Khalid Duran. Di Sri Lanka, saya dilibatkan ke dalam arena dialog terutama oleh Aloysius Pieris (*Tulana Research Centre*), Tissa Balasuriya (*Centre for Society and Religion*), dan Vijaya Vidyasagara (*Christian Workers Fellowship*).

1947, maka agama semacam itu tidak mempunyai tempat di dalam bangsa yang sedang berjuang. Jadi yang saya temukan, bahkan di antara para pendukung dialog tradisional dan para pemimpin *ashram* Katolik, adalah kekhawatiran tentang berbagai bentuk dialog tradisional yang murni religius atau yang sama sekali tidak menyentuh masalah kemiskinan yang melanda daerah pedesaan dan perkotaan.[2]

Di lain pihak, saya temukan, bahkan di antara para sekularis garis keras dan organisator berbagai kelompok aksi sosial, suatu kesadaran, terkadang sangat jelas dan terkadang kurang, bahwa kalau masyarakat India mau melihat situasi sosial akibat eksploitasi dengan pandangan jernih dan jika mereka mau didorong untuk menuntut dan bertindak mengubahnya, mereka harus ditopang dan dibina oleh keyakinan agama tradisional mereka. Itu sebabnya analisis Marxis memperlihatkan keterbatasannya di India – ketidakmampuannya untuk mengembangkan analisis kelas sampai ke sistem kasta dan agama.

Secara sederhana, dapat dikatakan bahwa tidak akan ada revolusi sosial kecuali revolusi itu juga revolusi keagamaan. Seperti apa yang dikatakan oleh sekelompok Yesuit India yang bertemu bulan April 1989:

> Di India tidak ada perubahan sosial efektif yang terjadi tanpa ditopang kekuatan religiositas masyarakat. Berbagai gerakan sosial yang berhasil secara konkret hanyalah gerakan yang memperoleh inspirasi dari agama. Gerakan Bhakti merupakan suatu revolusi tangguh yang melampaui revolusi negara dan hanya bisa dilumpuhkan oleh campur tangan penguasa kolonial demi kepentingan kasta Brahmana; gerakan kemerdekaan berhasil setelah Gandhi memberi ciri religius terhadapnya. Contoh lain dari tingkat yang berbeda adalah gerakan suku Kristen (Irudayaraj 1989, 120).

Walter Fernandes dari *Indian Social Institute* di Delhi mengatakan sesuatu yang sering saya dengar di seluruh India:

> Teologi pembebasan di India tidak bisa berciri Kristen. Ia harus bersifat antar-agama. Penganut Hindu, Sikh, Muslim, dan Kristen harus mencari bersama, setiap orang menemukan inspirasinya dalam tradisi agamanya dan saling menghormati pandangan masing-masing. ... Kitab suci yang sama, misalnya, telah digunakan sebagai penopang oleh kelas-kelas bawah dalam upaya mereka menjadi setara, maupun juga oleh penguasa untuk mem-

[2] Hal ini jelas sekali terungkap dalam pertemuan saya dengan pengelola *ashram* Katolik dari seluruh India di Mysore, November 1991.

> perkuat dominasi mereka. Garis pemisah adalah pilihan kelas. Inilah tantangan di India. Pilihan tersebut harus merupakan suatu pilihan antaragama. Untuk mengembangkan suatu teologi pembebasan, umat pelbagai tradisi keagamaan harus mencari elemen-elemen profetis yang ada dalam konteks pilihan bersama mereka untuk mendukung mereka yang berjuang untuk membebaskan diri dari penindasan (Fernandes 1992, 62).

Roman Catholic Indian Theological Association, dalam pertemuan tahunannya pada tahun 1988 dan 1989, juga membuat pernyataan yang mengambil pendekatan antroposentris terhadap realitas agama-agama lain dan terhadap tantangan dialog antar-agama: "Kami menjadi yakin bahwa teologi pluralisme agama yang autentik dan hidup mana pun dapat muncul hanya dari konteks praksis antar-agama dari pembebasan, dialog, dan inkulturasi" (*Indian Theological Association 1989*, no. 4). "Kami di India sadar bahwa proses pembebasan ini tidak akan berhasil dicapai oleh hanya satu komunitas atau kelompok ideologi saja. Komunitas berbeda-beda harus bersama-sama melaksanakan transformasi sosial dan perbaikan 'Manusia' yang merupakan perhatian bersama maupun tempat berkumpul mereka" (*Indian Theological Association 1988*, no. 25).[3]

Walaupun barangkali tidak seterpadu umat Kristen, ada juru bicara dari berbagai tradisi keagamaan lainnya di India yang juga bersiteguh dan bahkan bersemangat mengundang suatu pertemuan agama-agama yang perhatian utamanya adalah penderitaan sosial dan ekonomi yang luas dari mayoritas penduduk India. Salah satu suara yang keras dan provokatif dalam komunitas Hindu adalah Swami Agnivesh, yang, karena bekerja di antara mereka yang terbuang, mengalami perubahan total dari seorang yang mati-matian menentang dialog antar-agama menjadi salah seorang yang bersuara profetis yang menganjurkan perubahan liberatif terhadap Hinduisme tradisional dan membentuk "oikumenisme liberatif" di antara agama-agama di India (*lihat* Swami Agnives, 1995). Mengambil

[3] Dalam artikelnya tentang penyataan ITA ini, J.Kottukapally lebih memperjelas hubungan yang erat antara dialog dan pembebasan yang ada di antara para teolog; ia juga mengacu pada beberapa tulisan awal saya dan berkomentar: "Pernyataan ITA ... searah dengan dan hampir sama secara substansi dengan gaya Knitter. Dengan memperhatikan tidak adanya pengaruh langsung antara ITA dan saya sendiri dalam tahun-tahun sebelum 1989, saya merasakan resonansi ini sangat meyakinkan; apa yang saya kira saya lihat dari menara teologis saya di satu universitas di Amerika merupakan bukti di antara tanda-tanda zaman yang paling penting dalam situasi nyata di India" (Kottukapally 1991, 544; lihat juga 536).

Gandhi sebagai contoh, S. Jeyapragasam, dari Pusat Studi Gandhi di Madurai, menantang semua umat Hindu dan umat beragama di India untuk mengikuti jejak Gandhi membentuk suatu komunitas kolaboratif dari berbagai agama yang berbeda untuk mengupayakan kesejahteraan bagi masyarakat India (Pushparajan 1990). S. Gangadaran, yang secara pribadi dan kepakarannya terkait dengan tradisi Siwa Siddhanta, menganjurkan para pengikut Siwa untuk menanggapi panggilan untuk mengasihi sesama secara autentik dan transformatif dalam hubungan kerja sama dengan komunitas religius lainnya (Gangadaran 1991). Dari dalam komunitas Islam, Asghar Ali Engineer berbicara kepada semua komunitas religius lain dengan menawarkan analisis sosio-religiusnya tentang betapa terpecah-belahnya India dan menganjurkan umat Islam dan umat beragama lain untuk mengembangkan suatu "teologi pembebasan" antar-komunitas (Engineer 1990, 1988b; juga Singh 1991).

Para Uskup Katolik Roma di Asia, dalam pertemuan mereka di Madras 1982, membuat satu konsensus yang disetujui para pemimpin agama di India, sebagai berikut: "Karena agama-agama, seperti Gereja, harus melayani dunia, dialog antar-agama tidak bisa terbatas pada masalah religius tetapi harus mencakup semua dimensi kehidupan: ekonomi, sosio-politik, budaya dan agama. Komitmen semua agama adalah untuk perwujudan kehidupan yang menyeluruh bagi umat manusia sehingga mereka bisa saling mengisi dan menemukan urgensi dan relevansi dialog di semua tingkatan" (dikutip dalam Amaladoss 1992a, 166).

2. Kompleksitas/Ketidakmungkinan Dialog Liberatif di India

Tetapi tidak semuanya sejiwa dan sejelas yang diharapkan. Suara-suara yang saya dengar yang sangat koheren dan bersiteguh menganjurkan diadakannya dialog antar-agama yang liberatif, suara-suara yang sama itu juga dengan suram dan menyakitkan berbicara tentang kompleksitas, bahkan ketidakmungkinan, dalam melaksanakan dialog semacam itu di India. Komunitas Yesuit dari *St. Joseph's High School and College* di Bangalore berbicara tentang masalah yang banyak dipakai sebagai acuan oleh para pakar dan promotor dialog di antara masyarakat golongan bawah, baik di utara maupun selatan India: pada tingkat makro dapat dibicarakan tentang bagaimana agama-agama dapat bekerja sama meningkat-

kan kesejahteraan masyarakat, tetapi pada tingkat mikro – di desa, daerah perkotaan kumuh, dan di antara para aktivis sosial – agama tidak dirasakan demikian.[4] Peranan agama di India kini (dan juga di dunia menurut berbagai pihak) lebih jelas, kalau tidak aktual, adalah sebagai satu penggerak perpecahan dan konflik daripada persatuan dan kerja sama.

Catatan historis agama di India, yang saya dengar dari banyak analis India, rupanya adalah penyebab permusuhan daripada persahabatan. Dari berbagai catatan sejarah India kuno, ketika bangsa Aria berkulit terang menyerbu dan kemudian menguasai serta memperbudak bangsa Dravidian yang berkulit gelap, hal itu dilakukan atas nama para penguasa mereka, para dewa perang yang dengannya bangsa Aria membenarkan kemenangan mereka, dan dengan agama mereka mengembangkan sistem kasta sebagai meterai abadi dari kemenangan mereka. Beberapa abad kemudian, ketika umat Muslim menyerbu masuk (dari abad ke-9 sampai ke-16), kehancuran yang diakibatkan mereka juga atas nama Allah yang mahakuasa. Ketika bangsa Portugis dan kemudian bangsa Inggris datang memaksakan pemerintahan atau raja kolonial mereka, rasa superioritas dan kepemilikan mereka dikuatkan oleh superioritas agama mereka atas kekafiran.[5] Akhirnya kini, setelah terjadi perubahan besar dan ketika berbagai budaya asli India bisa berperan, "Hindutva" – Kehinduan India – dihidupkan kembali yang sering berarti komunitas agama-agama lain menjadi subordinasi atau mengalami penindasan. Dengan latar belakang sejarah maupun berita sesehari, agama di India seakan lebih merupakan senjata antar-komunal daripada keterikatan antar-komunal.

Jadi, *komunalisme* adalah kata yang selalu terdengar dalam berbagai diskusi tentang keburukan India masa kini dan peranan agama di dalamnya (Engineer 1984, 1988b; Arokiasamy 1988). Kata ini tidak menggambarkan kohesi komunitas tetapi malah sebaliknya konflik mereka. Sebagai negara yang penuh dengan berbagai perbedaan etnis, linguistik, dan budaya, India belum mampu mengubah kepelbagaian yang kaya ini menjadi emas berharga berupa persatuan nasional. Ada yang berpendapat bahwa salah satu alasan utama mengapa harapan besar terwujudnya

[4] Dalam satu percakapan dengan komunitas Yesuit St. Yusuf, Oktober 1991.

[5] Dalam kasus ekspansi kolonial Muslim, Portugis, dan Inggris, motivasi utama berasal dari "ilah kekayaan" daripada keyakinan religius. Yang tetap terngiang dalam memori sejarah ialah cara bagaimana ilah kekayaan bisa menguasai, atau menggunakan agama. Jadi, sering agama menjadi senjata dalam gudang penaklukan.

persatuan, yang terasa sekali sesudah kemerdekaan tahun 1947, belum menunjukkan hasil adalah karena mereka yang berkuasa belum menghormati pluralitas yang begitu kuat dan berpengaruh, yaitu India itu sendiri. Bukannya unifikasi, tujuannya malah sentralisasi, dan sentralisasi bisa terjadi hanya kalau satu kelompok ekonomi atau budaya mendominasi yang lain (Wilfred 1994). Sentralisasi menggodok kepelbagaian menjadi keseragaman; persatuan menghargai kepelbagaian dan membentuknya menjadi keterhubungan (*connectedness*). Banyak yang berpendapat bahwa dorongan untuk menghimpun semua di bawah satu kekuasaan dan karena itu muncul respons komunalisme (tiap kelompok menolak untuk dikuasai atau berusaha menguasai) disebabkan atau setidaknya *dikembangkan* oleh berbagai identitas religius. Atas nama Ram, mesjid di Ayodhya harus dihancurkan oleh umat Hindu; atas nama Allah, mesjid itu harus dipertahankan. Komunalisme dan agama, menurut pengalaman banyak orang di India, sama saja.

Di sini kita berhadapan dengan sebuah paradoks lain. Justru kesulitan atau ketidakmungkinan suatu dialog liberatif di antara agama di India merupakan alasan, atau setidaknya kesempatan mendesak, bagi *pentingnya* dilaksanakan dialog itu! Ini juga yang saya terus alami dalam perjalanan keliling India: penderitaan yang saya dengar dalam suara maupun yang saya lihat di wajah umat Hindu, Muslim, dan Kristen ketika mereka menceritakan bagaimana mereka saling berperang dan membunuh atas nama identitas agama biasanya justru menjadi dorongan yang kuat, bersemangat dan berani, bagi mereka untuk mengakhiri penggunaan atau penyalahgunaan agama. Justru karena agama digunakan begitu efektif dan luas sebagai alat kekerasan komunal, kita harus membuat upaya tandingan agar agama dijadikan alat untuk kerja sama dialogis.

Tanggapan tandingan semacam ini, yang mengundang suatu dialog kooperatif dan korelasional, dijelaskan kepada saya sebagai hal yang penting, baik atas nama analisis politik yang ketat maupun iman religius yang mendalam. Analisis politik, pertama-tama, sangat pragmatis: memerangi api dengan api. Kalau agama dipakai untuk memecah belah, kita harus memakainya untuk menyatukan. Klaim ini didasarkan pada sejumlah studi sosio-politik yang mengatakan bahwa dalam sebagian besar kekerasan antar-agama, masalahnya atau sebab utamanya bukan sesuatu yang religius. Agaknya karena para politisi atau kelompok ekonomi me-

makai agama untuk menimbulkan ketakutan dan emosi; panji identitas agama dipakai untuk bersaing dalam pemilihan umum atau menyerang saingan mereka dalam ekonomi sehingga terusir keluar dari daerahnya. Menyatakan bahwa suara untuk partai tertentu sebagai suara untuk melindungi dan memperteguh kembali martabat agama tertentu merupakan cara berpolitik yang sangat efektif (Swamy 1991; Lourdusamy 1990; Engineer 1988b; Pulsfort 1991).

Di benak orang India, maksud untuk mempertahankan atau mengamankan kekuasaan politik-ekonomi, tidak diragukan: mereka tidak dapat melakukannya tanpa memakai agama – biasanya tipe agama yang fundamentalis – sebagai bagian dari program partai mereka. Walter Fernandes membandingkan kejelasan kekuasaan yang mendominasi dengan ketidakpastian berbagai kelompok yang didominasi: "Walaupun bagian-bagian yang subordinat terbagi menurut peranan agama sebagai alat dalam tangan para penindas atau sebagai satu elemen profetis yang bisa dipakai untuk memperoleh kembali identitas mereka, bagian-bagian yang dominan umumnya jelas tentang peranan agama. Untuk melindungi kepentingan ekonomi, mereka memakai agama untuk melawan berbagai kelompok yang subordinat" (Fernandes 1989, 36).

Di sinilah iman agama dapat memberikan suaranya: kebulatan tekad di antara para politisi di India dalam penyalahgunaan agama harus diimbangi dengan keteguhan hati dan komitmen berbagai komunitas keagamaan untuk mengembangkan cara menggunakan agama yang benar menurut keyakinan agama mereka. Memang, agama dapat digunakan sebagai alat penindasan atau kuasa transformasi; yang pertama adalah penyalahgunaan hakikat agama, sementara yang terakhir adalah pemenuhannya. Justru di dalam penyalahgunaan yang begitu mengerikan, umat beragama yang bertanggung jawab dan mempunyai komitmen harus menanggapinya, secara lebih tegas dan tanpa pamrih dari sebelumnya dengan mendukung dan menegaskan kekuatan pengalaman religius yang bersifat menyembuhkan, menyatukan dan kolaboratif. Kesulitan menjalankannya justru merupakan alasan bagi pentingnya hal itu dilaksanakan.

3. Di India Dialog Merupakan Langkah Kedua

Saya menemukan kesepakatan luar di antara banyak orang India bahwa kalau penganut Hindu dan Muslim serta Kristen berkumpul, maka dialog, seperti yang dipahami secara tradisional, bukan merupakan hal pertama yang dilakukan. Dialog merupakan hal kedua atau malah ketiga. Alasannya bukanlah karena pertimbangan-pertimbangan hermeneutik yang saya jelaskan sebelumnnya – bahwa praksis bersama merupakan lahan di mana pemahaman dapat bertumbuh. Alasannya adalah bahwa berbagai kenyataan sosiologis masa lampau dan kini telah meyakinkan masyarakat India bahwa tanpa langkah persiapan yang baik, lahan dialog di India gersang. Sejarah kekejaman agama – sejarah Muslim membunuh Hindu dan Hindu membunuh Muslim dan kolonialis Kristen mengeksploitasi keduanya – harus dihadapi, diterima, diratapi, dan disesali. Khusus di India, agar dialog antar-iman bisa berhasil, dialog ini memerlukan suatu kecurigaan hermeneutis yang kuat. Tiap orang harus merasa curiga dan bersedia secara tulus memperbaiki cara yang dipergunakan agama mereka dalam meremehkan dan menodai agama-agama lain. Seperti yang dijelaskan Samuel Rayan mengenai pengalamannya mengusahakan dialog di India: "Dialog tidak bisa autentik kecuali ada usaha untuk meninjau ulang atau menolak semua aspek yang bersifat menindas yang terdapat dalam warisan agama para peserta kedua belah pihak" (Rayan 1989, 70).

Di India, langkah pertama kecurigaan hermeneutis dan pengakuan dosa tidak dapat terlaksana sebagaimana mestinya kecuali para korban penyalahgunaan agama turut serta bersuara dalam pertemuan-pertemuan antar-agama. Pengalaman dari banyak orang India turut mempertegas argumen teoretis saya tentang prioritas hermeneutis dari yang tertindas. Hanya korban penyalahgunaan agama yang dapat menggambarkan penyalahgunaan itu dengan jelas. Oleh karena itu, dalam menyusun suatu program dialog liberatif di India, Felix Wilfred mengingatkan kita:

> Jutaan Dalit (golongan paria) dan kaum tertindas ... akan menanggalkan (dan telah menanggalkan) keanggotaan agamanya karena pengalaman sejarah dan sosial mereka menunjukkan bahwa agama telah berfungsi sebagai sumber utama perbudakan. ... [Oleh karena itu] kini kita tidak bisa masuk ke dalam suatu wacana praksis dialog yang membebaskan tanpa serius memikirkan

> fakta kritik ideologis terhadap tradisi agama-agama di India, khususnya Hinduisme, yang dilakukan mereka yang tersingkirkan, terutama para Dalit. Dialog yang membebaskan apa pun harus memperhitungkan pengalaman religius para tertindas ini. ... Dialog yang membebaskan hanya mungkin di antara para korban dalam pelbagai agama India – Hindu, Islam, Kristen, dst. – yang berani mengemukakan kritik radikal terhadap agama dan sumber-sumber agama mereka. ... Para korban sendiri menjadi subjek dialog yang membebaskan. Hanya melalui cara demikian, tidak boleh kurang, suatu dialog bisa disebut dialog yang membebaskan (Wilfred 1994, 37).

Sebagai bagian, atau konsekuensi, dari partisipasi aktif para korban dalam dialog dan kritik terhadap agama yang diakibatkan partisipasi ini, maka kerja sama konkret dalam proyek bersama demi menegakkan keadilan manusiawi dan ekologis dapat dilaksanakan. Praksis semacam ini – yang terus-menerus, dilakukan bersama, dan menuntut komitmen dan keterlibatan semua yang terlibat – bisa merupakan obat terhadap luka-luka penyalahgunaan agama. Praksis semacam itu akan menciptakan suasana kepercayaan (*trust*) dan solidaritas yang memungkinkan umat Hindu, Kristen, Muslim untuk berkumpul secara religius dan berbagi keyakinan dan pengalaman mereka. Sekali lagi, Samuel Rayan berbicara tentang pengalamannya sendiri mengenai dialog di India: "Dalam kerja sama untuk pembebasan dan bagi suatu komunitas keadilan, kesetaraan dan perdamaian, agama-agama akan mengalami suatu proses penemuan-diri-sendiri dan saling-menyuburkan" (Rayan 1990, 130).

4. Ashram versus Komunitas Basis Manusiawi

Ada satu bidang yang masih menyimpan ketegangan antara nasihat praktis yang saya anjurkan dalam bab sebelumnya dan situasi aktual di India. Usulan yang saya buat untuk menyeimbangkan dan sekaligus membuat prioritas di antara berbagai tipe dialog (aksi, doa, studi) tidak begitu lancar dilaksanakan di India; agaknya justru terjadi banyak kesulitan. Dalam berbagai komunitas Kristen di India, masalah-masalah ini terlihat jelas dalam pertemuan-pertemuan yang sedang berlangsung di antara mereka yang kontemplatif dan yang liberasionis – atau antara mereka yang cenderung ke *ashram* (pusat-pusat kontemplasi yang terbuka bagi semua

agama)[6] dan mereka yang menginginkan *komunitas basis manusiawi* sebagai cara yang tepat dalam menanggapi tanda-tanda zaman di India.[7] Karena sering mendengar hal ini dalam berbagai percakapan, saya belajar untuk lebih berhati-hati dan lebih jelas kalau berbicara tentang prioritas model dialog yang liberatif atau bertanggung jawab secara global.[8]

Perbedaan antara penganut *ashram* yang mempraktikkan dialog kontemplasi dan mereka yang liberasionis yang menghendaki dialog aksi bukanlah masalah pilihan "atau ini atau itu". Dengan tradisi Kristen (dan dengan banyak tradisi agama lainnya), kedua pihak setuju bahwa kehidupan spiritual umumnya harus bergerak seperti pendulum antara aksi dan kontemplasi, antara upaya transformasi yang bersifat pribadi dan yang bersifat sosial. Kebanyakan para penganjur kontemplasi di *ashram* setuju bahwa kalau dihadapkan pada tuntutan Injil dan situasi masyarakat India yang miskin dan menderita, komitmen aktif terhadap keadilan sosial merupakan prioritas dari gereja-gereja di India. Mereka juga bersedia mengakui bahwa kehidupan dalam *ashram* harus mencakup, dalam beberapa hal dan derajat, suatu kepedulian aktif atas nasib buruk para Delit, sistem kasta dan suku, dan eksploitasi terhadap wanita (Vandana 1982). Tetapi mereka juga mengingatkan mereka yang memprioritaskan dialog liberatif dalam komunitas basis manusiawi, bahwa selalu ada, dan harus selalu ada, individu-individu yang menerima panggilan khusus untuk menjalani kehidupan kontemplasi; walaupun tidak mengabaikan kepedulian terhadap penderitaan dan transformasi masyarakat, mereka memberikan prioritas terhadap kehidupan diam dan menyepi.

---

[6] *Ashram* memiliki sejarah yang panjang di India. Berasal dari zaman Vedic (1200 s.M), yaitu kebiasaan seorang lelaki meninggalkan rumah dan keluarganya untuk menyepi ke hutan mencari kebenaran-kebenaran spiritual yang lebih mendalam. Kemudian pada permulaan abad ini, kebiasaan ini diambil alih oleh umat Katolik, dan sesudah itu umat Protestan juga, sebagai pusat-pusat di mana umat kristiani dapat menyepi untuk mendalami dan menerima kekayaan mistik Hinduisme. Intinya terletak di kontemplasi dalam satu konteks hubungan antar-agama (lih. Ralston 1987; Vandana 1993; Pulsfort 1990).

[7] Ketegangan yang sama, walaupun tidak begitu tajam, di antara komunitas Hindu di India – antara mereka yang menekankan *marga* pengetahuan (*jnana*) atau kontemplasi (*raja*) dari berbagai *marga* tindakan (*karma*) atau kasih (*bhakti*). Sering perbedaan-perbedaan ini digambarkan sebagai Hinduisme yang lebih "Brahmana" atau "sanskritis" dan mereka yang lebih populer dan aktif.

[8] Saya memperoleh satu kesempatan yang bermanfaat dan penuh inspirasi mendengar berbagai percakapan tentang hal ini ketika diundang berpartisipasi dalam *Ashram Aikiya Satsang VII* – pertemuan tahunan ketujuh dari para *ashram* Roma Katolik se-India, yang dilaksanakan di Ashram Anjali di Mysore, November 11-17, 1991.

Seperti yang saya pahami dari mereka, ada dua alasan mengapa harus selalu ada kebutuhan bagi penganut *ashram* atau kontemplatif untuk memberi prioritas bagi "dialog doa" – teologis dan psiko-spiritual. Alasan teologis adalah, sesuai keyakinan Kristen (dan saya kira terdapat kesepakatan yang luas di antara berbagai agama mengenai hal ini), walaupun dalam urutan praktis, tanggapan pertama kita harus menolong sesama, dalam urutan yang lebih dalam atau ontologis, tanggapan semacam itu perlu didasarkan pada persatuan kita dengan yang Ilahi. Lebih langsung lagi, walaupun kasih terhadap sesama dan kasih kepada Allah tidak bisa dipisahkan, dan biasanya Allah menghendaki kita mengasihi sesama terlebih dulu, kasih yang kita berikan kepada sesama harus berasal dari kasih Allah kalau kasih itu ingin bersifat autentik dan langgeng. Peranan kaum kontemplatif adalah menghayati kebenaran ini dan mengingatkan semua orang tentang hal itu. Seperti dikatakan Suster Vandana, pemimpin kaum *Ashram* Katolik India tahun 1991: "Umat manusia memerlukan mereka yang bisa mewujudkan klaim Allah yang absolut terhadap ciptaan-Nya dalam kehidupan kontemplatif yang keras, dan ini harus diakui sebagai suatu panggilan hidup yang autentik, bukan hanya demi kepentingan individu tetapi bagi semua orang yang perlu diingatkan tentang dimensi yang penting ini dalam kehidupan mereka sendiri" (Vandana 1993, 156).

Kenyataan teologis tentang "prioritas terhadap yang Ilahi" ini direfleksikan secara praktis dalam kebenaran psiko-spiritual yang oleh penganut *ashram* tidak perlu dibuktikan. Hal ini sering menjadi jelas dalam berbagai gerakan atau badan sosial atau ekologis: keberhasilan mereka tidak bertahan lama atau menyebabkan banyak masalah diskriminasi atau kekuasaan. Mengapa? Suster Grant, seorang veteran penganut *ashram* di India, mengemukakan suatu tanggapan yang jelas yang dibuatnya dalam suatu konferensi tentang dialog liberatif di India: "Saya menjadi semakin sadar bahwa pembebasan nyata harus terjadi pertama-tama dalam jiwa manusia. ... Suatu teologi pembebasan bagi India, atau di mana saja, harus dimulai dari keyakinan dasar ini bahwa kebebasan harus berakar dalam hati manusia" (Grant 1994, 72-73; juga Grant 1987). Ia pun menyampaikan penegasan yang kuat: "Keyakinan mutlak, yang lahir dari pengalaman, bahwa kebebasan batin setiap orang yang tergantung sepenuhnya pada semacam kesadaran, walaupun samar, untuk "berakar da-

lam yang Abadi" merupakan, menurut saya, sumbangan yang penting dari tradisi *ashram* bagi teologi pembebasan" (Grant 1994, 75).

Semua ketegangan kreatif antara *ashram* dan komunitas basis manusiawi ini memang penting bagi keseimbangan hidup dan saling mempengaruhi antara dialog aksi dan dialog kontemplasi. Walaupun, seperti yang dikatakan Suster Grant, kita tidak bisa menunggu sampai dibebaskan secara internal sebelum kita melakukan tugas religius bersama menegakkan keadilan manusia dan ekologi, namun kalau kita melaksanakan tugas ini tanpa upaya kontemplatif terus-menerus untuk "berakar dalam yang Abadi", pekerjaan kita akan sia-sia akhirnya. Jadi harus ada mereka – yang saya anggap dipilih secara khusus dan tidak merupakan mayoritas – yang peranannya memberi prioritas kepada dialog kontemplasi agar tugas menyejahterakan manusia dan ekologi – yang dibebankan kepada semua umat beragama – tidak akan berlangsung tanpa akar. Jadi, sewaktu saya mendesak agar sebagian besar pertemuan antar-agama kita harus dimulai dengan semacam praksis bertanggung jawab secara global, kini saya harus tambahkan bahwa permulaan semacam itu perlu berakar dalam spiritualitas individu. Kemudian, setelah praksis liberatif meningkat, akar spiritualitas itu terlihat lebih nyata dan dibagi bersama – dan karena itu akan lebih diperdalam.

Namun, "dialog" di antara penganut *ashram* dan liberasionis di India menjadi lebih ruwet dalam upaya menyeimbangkan *prioritas* yang diklaim dari dialog liberatif dengan kebutuhan nyata dari bentuk-bentuk dialog lainnya. Tampaknya ada situasi-situasi yang di dalamnya dialog kontemplasi dapat sungguh-sungguh menjadi suatu rintangan bagi dialog pembebasan. Tepatnya, para penganjur dialog dan agama yang berorientasi pada pembebasan mengemukakan kepada penganut *ashram* bahwa dalam berdialog dengan para pemuka Hinduisme tradisional (seperti yang telah terjadi dalam sejarah *ashram* Kristen), mereka terkadang berdoa dan bermeditasi dengan tuntunan suatu struktur agama yang mempertahankan sistem kasta dan sosial yang terus mengungkung para Dalit, suku-suku, dan perempuan dalam penjara eksploitasi dan perbudakan. Berbagai catatan yang ada menunjukkan bahwa upaya yang dilakukan berbagai *ashram* Kristen terhadap

masalah kasta dan mas kawin-kematian[9] sering terhalang oleh sikap diam religius yang sopan: tidak ada perubahan.

Seperti kata George Soares-Prabhu, seorang kritikus liberasionis, terhadap *ashram*: "Pada tingkat dialog antar-agama [dengan para pemuka Hindu Brahma] ditemukan bahwa upaya mengedepankan masalah-masalah sosial berhadapan dengan beragam jawaban standar: 'tetapi ini bukan agama'" (dikutip dalam Vandana 1993, 154). Oleh karena itu, dalam perhitungan para liberasionis, meneruskan dialog semacam ini bukan hanya sekadar menghindari masalah penderitaan manusia dan ekologi, tetapi terus mengakui dan secara tidak langsung menyetujui suatu bentuk agama yang merupakan penyebab penderitaan. Khususnya sebagai seorang Kristen yang percaya kepada Allah Yesus, Allah orang miskin, dialog semacam ini tidak bisa dilaksanakan; malah kita harus dialog menggantinya dengan perlawanan dan oposisi (Rayan 1989, 69-70; Ayrookuzhiel 1989, 96-99; Soares-Prabhu dalam Vandana 1993, 153-56).

Kedalaman dan kekuatan tanggapan *ashram* terhadap kritik ini mengagetkan saya sewaktu saya berkesempatan membahas masalah ini dengan para peserta pertemuan *Ashram* Katolik India di Anjali Ashram di Mysore, pada 11-17 November 1991. Sebagai seorang asing, saya diterima dan didengarkan dengan baik sewaktu saya mengemukakan masalah saya: "Seandainya saya berdialog dengan seorang Brahmin yang menyetujui sistem kasta atau kedudukan rendah wanita dan yang menolak membahas berbagai keberatan saya tentang pemahamannya mengenai aspek-aspek Hinduisme ini, saya akan mengibaskan debu kakiku dan melanjutkan ke dialog yang lain". Sesudah diam sebentar, Suster Vandana, yang disetujui oleh yang lainnya seperti Bede Griffiths, Sarah Grant, dan Iswar Prasad, memberi tanggapannya: "Saya tidak akan begitu. Saya akan terus melanjutkan, secara taktis dan tepat, menyuarakan keberatan-keberatan saya, tetapi saya tidak akan berhenti berbicara dan bermeditasi dengan Brahmin semacam ini. Saya akan terus melanjutkan dengan harapan bahwa keberakaran kita dalam yang Abadi, dan dalam Dharma

---

[9] Istri yang dibunuh "secara tidak sengaja" oleh suami atau keluarga suami kalau peningkatan mas kawin yang dituntut keluarga suami tidak disetujui.

kasih dan kesatuan di dalam kedalaman tradisi Hindu, akhirnya akan memampukan Brahmin ini menyadari keburukan-keburukan yang ada."[10]

Saya tidak menjawab. Walaupun saya tidak setuju dengan pendapatnya, saya dan semua yang memberikan prioritas terhadap praksis dan dialog liberatif, belajar sesuatu. Malah saya merasa didorong lebih jauh dalam tantangan yang saya coba utarakan dalam bab sebelumnya: dalam semua dialog liberatif kita, kita harus belajar menentang tanpa menyingkirkan, menentang dan sekaligus merangkul. Bagaimanapun penting dan secara moral harus dilakukan, resistensi dan oposisi kita harus juga selalu "terhubung" dan tanpa kekerasan. Saya yakin ini merupakan salah satu tantangan yang paling kompleks dan sulit bagi suatu dialog antariman yang bertanggung jawab secara global.

B. Beberapa Model Dialog Bertanggung Jawab Secara Global

Mengambil inti dan pedoman yang terdapat dalam adagium Skolastik, *ab esse ad posse valet illatio* – "dari eksistensi Anda bisa menarik kemungkinan" (atau, lebih santai, "kalau sesuatu terjadi, Anda tahu bahwa itu mungkin") – saya ingin menggambarkan, singkat tetapi jelas, beberapa contoh konkret dari apa yang saya sebut dialog yang korelasional dan bertanggung jawab secara global. Semua contoh ini masih dalam tahap awal, masih merupakan "langkah bayi" untuk mengubah citra buruk agama yang eksploitatif di Asia Selatan dan untuk menghubungkan berbagai komunitas religius dalam upaya bersama melakukan transformasi sosial-ekonomi. Dengan segala ketidakpastian, eksperimen, dan kekurangan, contoh-contoh itu melakukannya. Jadi, mereka menunjukkan kemungkinan dan janji akan terlaksananya dialog liberatif.

1. Dialog Dalit – Dialog Liberatif

Salah satu tanda adanya kemungkinan dan janji saya temukan dalam berbagai gerakan dan kesadaran Dalit di seluruh India, dan khususnya dalam berbagai proyek dan visi *Christian Institute for Study of Religion*

---

[10] Ini bukan kata-kata biarawati Vandana sendiri, namun menjelaskan pandangan yang dibuatnya.

and Society (CISRS) di Bangalore dan Fakultas Teologi Dalit di *Gurukul Theological Seminary* di Madras. Begitu banyak dan beragamnya Dalit di India – yang terbuang dan yang berasal dari "kasta" paling bawah (atau yang terbenam dan terkubur di bawah) reruntuhan sosial, makin sadar, perlahan-lahan namun tak terhindari, bahwa apa yang sama di antara mereka lebih bersifat menyatukan daripada semua perbedaan sosial dan agama (lih., mis., Ayrookuzhiel 1990). Apa pun lokasi geografis dan sosial mereka, apa pun praktik agama mereka, mereka mulai memahami bahwa penderitaan dan penindasan yang mereka alami memiliki tiga kualitas dasar yang sama dengan pengalaman setiap orang Dalit yang lain: penindasan yang diderita pada dasarnya sama; pada dasarnya penyebabnya sama, yaitu struktur budaya-ekonomi dari realitas India; dan solusinya menuntut berbagai upaya yang lebih besar daripada yang dimiliki oleh satu kelompok Dalit. Menurut M.E. Prabhakar dan A. Ayrookuzhiel dari CISRS, para pekerja sosial di antara para Dalit dan kaum miskin di Bangalore menemukan bahwa pengalaman yang sama tentang penderitaan dan kesadaran sosial yang meningkat ternyata memampukan para Dalit merasa bahwa mereka adalah anggota keluarga yang hilang yang saling menemukan kembali; mereka berbagi pengalaman persaudaraan dalam derita mereka sebagai korban ketidakadilan.

Walaupun kebanyakan apa yang disebut gerakan Dalit sekuler masih berhati-hati memakai agama sebagai perekat tambahan untuk mengikat pelbagai bentuk pengalaman Dalit, banyak di antara mereka yang sudah mulai menemukan pengertian lain tentang apa itu agama atau agama bisa menjadi apa: bukan hanya suatu bentuk budaya yang diberikan yang harus mereka hadapi, tetapi juga seperangkat kuasa transformatif dan subversif yang diabaikan. Para organisator komunitas di antara kaum miskin di Bangalore melihat bahwa kalau kaum tertindas yang juga adalah umat beragama bersama-sama melakukan sesuatu terhadap penindasan yang mereka alami, umumnya mereka merasa penting berbicara tentang motivasi dan gagasan religius mereka.[11] Apa yang didesak oleh

[11] Hal ini diceritakan kepada saya dalam percakapan dengan M.E. Prabhakar tgl. 29 Agustus 1991, dan juga dengan A. Ayrookuzhiel tgl. 20 September 1991, di kantor CISRS di Bangalore.

para teolog Kristen Dalit disambut oleh para pemuka komunitas religius Dalit lainnya:[12]

> Dalam konteks India, yang ditandai dengan pluralisme agama dan kepelbagaian etnis, visi tentang tata sosial yang adil harus diterima semua tradisi agama (Prabhakar 1989, 2-3).
>
> Jadi, teologi Dalit harus melampaui batas-batas agama Kristen. *Dalit mencakup kerangka kerja agama yang lebih luas.* Di negara kami mereka merupakan mayoritas. Warisan bersama tentang penindasan merupakan salah satu faktor yang bisa memungkinkan kami mengajak umat beragama lainnya. ... Kaum Dalit Kristen maupun non-Kristen adalah umat yang rindu akan masa depan yang cerah (Clarke 1989, 32-33, cetak miring dibuat saya).

Kalau berbagai kelompok Dalit saling terbuka, pertama-tama dalam praksis bersama bagi kesejahteraan manusia dari semua Dalit dan kemudian dalam dialog religius bersama, maka mereka juga sadar bahwa ada begitu banyak hal yang sama di antara mereka seperti yang ada dalam bentuk-bentuk spiritualitas dan bahkan dalam berbagai teks sakral mereka atau tradisi lisan yang telah menuntun kehidupan leluhur mereka. Apa yang telah terjadi dalam komunitas basis Kristen mengasumsikan bentuk yang bisa terjadi dalam berbagai komunitas Dalit: kalau mereka yang tertindas mampu membaca kitab suci atau mendengar cerita mereka sendiri, mereka bisa melihat dan mendengar apa yang tidak bisa dilihat atau didengar oleh kemapanan religius. Berbagai pewartaan yang mengkritik mereka yang menindas serta yang memberdayakan mereka yang tertindas terdengar dari dalam Bhagavad Gita yang dibaca secara baru atau dari cerita Buddha atau pesan Upanishads.[13] Juga, suatu tradisi yang tersembunyi atau terabaikan (biasanya lisan) ditemukan di antara berbagai masyarakat Dalit; di dalamnya diceritakan tentang ilah-ilah yang memihak mereka yang miskin atau berbagai drama tentang bagaimana orang miskin diakui, dituntun, dan didorong untuk mewartakan martabat me-

---

[12] Seperti Swami Agnivesh (Hindu, Delhi), Venerable Bhikku Lolopalo (Neo-Buddhist, Bangalore), Sri S.R. Ramaswamy (Hindu, Dharwad Karnataka), Pandurang Shashtri Athavale (Hindu, Bombay), dan Asghar Ali Engineer (Muslim, Bombay).

[13] Lihat Wilfred 1992 untuk suatu *review* tentang reinterpretasi liberatif dalam Hinduisme; lihat juga Dwivedi 1980, Dinakaran 1988, Mukerji 1990, Pattery 1991, Sivaraman 1985.

reka dan membuang semua belenggu penindasan.[14] Agama populer yang berbeda semacam ini – jelas-jelas berada dalam lingkungan Hindu namun sangat kritis terhadap hierarki Brahmin – "diberitakan oleh para santo kelas-bawah yang tak terjangkau – banyak di antaranya adalah para pengembara asketik yang tidak memiliki dasar ekonomi dan bantuan politik" (Ayrookuzhiel 1994, 18).[15] Mereka sangat mengutuk berbagai praktik kasta dan menyebarkan suatu agama kebatinan dan humanitas bersama. Dalam kata-kata Kapila, seorang santo dari India Selatan:

> Oh, kaum Brahmana, dengarkanlah aku!
> Di tanah yang diberkati ini
> Hanya ada satu kasta,
> Satu suku dan persaudaraan
> Satu Allah di tempat tinggi,
> Dan Dia telah mempersatukan kita
> Dalam lahir dan bentuk dan bahasa.[16]

Atau, seperti nyanyian rakyat Telugu:

> Makanan atau kasta atau tempat lahir
> Tidak dapat mengubah nilai kemanusiaan
> Mengapa membiarkan kasta begitu diagungkan?
> Seperti aliran sungai kebodohan.[17]

Dalam dialog antar-agama di antara para Dalit yang mulai banyak di India, teks-teks dan cerita-cerita semacam inilah yang dibahas dan ditafsir.[18]

---

[14] A. Ayrookuzhiel sedang mengumpulkan satu koleksi cerita dan puisi dari berbagai tradisi tulis dan khususnya lisan dari berbagai kelompok Dalit. Lihat juga Appavdo 1986, Joshi 1986, dan Nirmal 1989.

[15] Di antara kelompok di India yang mengikuti ajaran para santo kelas-rendah atau yang tak terjangkaukan ini adalah Ravidasis, Kabir Panthis, Dadu Panthis, Satnamis, dan Valmikis (lih. Ayrookuzhiel 1994, 15; lebih umum lagi, lih. Sontheimer dan Kulke 1991).

[16] Dari "The Brotherhood of Man" seperti yang terdapat dalam *The Folk Songs of Southern India*, hlm. 275, dikutip dalam Ayrookuzhiel 1994, 17.

[17] Dari "The Brotherhood of Man" seperti yang terdapat dalam *The Folk Songs of Southern India*, hlm. 275, dikutip dalam Ayrookuzhiel 1994, 17.

[18] Beberapa pemuka Dalit mengklaim bahwa ada tradisi religius yang pra-Aryan dan pra-Vedic yang dipelihara khusus dalam bentuk-bentuk pemujuaan terhadap Shiva (Saivisme), yang merupakan salah satu dari "iman hidup tertua di dunia ... satu agama yang demokratis, etis, manusiawi, egalitarian dan toleran." Inilah kata-kata dari Sir John Marshall yang dikutip dalam Prabhakar 1989, 40-41.

Dalam percakapan dengan mereka yang terlibat dalam bentuk-bentuk awal dialog antar-agama di antara para Dalit,[19] saya merasa kagum bagaimana diskusi-diskusi semacam ini mendobrak kategori "eksklusivisme, inklusivisme, pluralisme" yang sudah akrab dengan saya (lih. bab 2). Interaksi di antara para Dalit, yang muncul dari dalam perspektif religius mereka yang berbeda-beda, bergerak bolak-balik di antara ketiga klasifikasi ini, dan selalu diarahkan oleh kriteria pokok: Apakah ada suatu ajaran atau ibadah agama tertentu yang bisa membawa kemanusiaan penuh bagi para Dalit? Kalau ada suatu agama atau komunitas agama tertentu yang mampu melakukannya, maka akan langsung diterima, walaupun berbeda dan asing, ke dalam persekutuan percakapan dengan Dalit karena sifatnya yang pluralistik. Dalam percakapan ini, semua siap untuk belajar dari – untuk "diikutsertakan" – pihak lain, sehingga kebebasan Dalit dapat terwujud. Namun, pada saat yang sama, percakapan semacam ini di kalangan Dalit bisa sangat eksklusif dan bertentangan dengan berbagai bentuk agama apa pun yang memanipulasi atau memeras mereka yang terbuang, apakah itu Brahmanik Hinduisme atau politik uskup Katolik setempat (lih. Antony Raj 1990, Japhet 1989).

Bersama A. M. Abraham Ayrookuzhiel, "Orang bisa bertanya-tanya apakah situasi historis para Dalit yang kini muncul dengan kesadaran penuh, keterlibatan politis yang menentukan serta dengan dasar ekonomi yang kuat, tidak akan membuka jalan bagi renaisans semua tradisi keagamaan di India" (1994, 19). Saya berharap bahwa dalam dekade mendatang kami di Barat yang berkepentingan dengan dialog antar-agama akan belajar banyak dari teologi Dalit Kristen dan dari dialog antar-agama Dalit di India (lih. Prabhakar 1989, Nirmal 1990, Nirmal tanpa tahun, Devasahayam 1992, Irudayaraj 1990).

2. Komunitas Basis Gandhi

Di ujung paling selatan India, di distrik Kanyakumari, saya bertemu dengan sekelompok orang yang terlibat dalam suatu gerakan yang membuktikan bahwa praksis kehidupan-nyata selalu satu langkah lebih maju daripada teori yang ditulis dalam buku-buku seperti ini. Mereka menye-

[19] Khusus dengan Dr. V. Devasahayam dari Departemen Teologi Dalit, *Gurukul Theological Seminary*, Madras, Oktober 31, 1991.

but diri mereka *komunitas basis atau akar rumput Gandhi*. Mereka bersifat basis atau akar-rumput sejauh para anggotanya terdiri dari orang kebanyakan, terutama buruh dari pedesaan atau kota-kota kecil dengan berbagai latar belakang agama dan ibadah. Mereka menamakan diri pengikut Gandhi sejauh visi yang menyatukan mereka adalah visi Gandhi bahwa semua orang India dari *semua* tingkatan sosial, kasta, dan agama mempunyai tanggung jawab pribadi untuk membangun suatu bangsa yang bersatu yang mengakui kepelbagaian, suatu bangsa yang didasarkan atas keadilan untuk semua. Jadi, dalam pernyataan mereka yang tegas, menggambarkan berbagai komunitas diri mereka sebagai "orang-orang berbagai afiliasi agama dan latar belakang yang berkumpul bersama-sama di bawah panji Gandhisme" (Palerasu 1991, 1).

Gejolak-gejolak awal dari visi yang agung ini dipicu oleh api religius dan pergumulan komunal yang semula justru seakan menghancurkan berbagai harapan semacam itu. Sekali lagi, terjadi paradoks: ketidakmungkinan kerja sama antar-agama mendorong orang-orang untuk mengakui pentingnya hal tersebut. Pertentangan-pertentangan komunal di kota Manavalakurichi pada tahun 1982 mengejutkan dan mendorong umat beragama untuk melihat konflik semacam itu dari sudut pandang Hinduisme atau Islam sebagai pelanggaran keyakinan agama mereka sendiri. Mereka kemudian bertemu untuk memerangi api dengan api. Dalam situasi semacam ini, dalam krisis konkret ini, mereka berhasil. Mereka memperoleh inspirasi untuk melaksanakan upaya ini dengan menggunakan kebutuhan komunitas tertentu sebagai stimulus bagi kerja sama dan pemahaman antar-agama. Tahun 1987, berbagai komunitas di Manavalakurichi ini secara teratur bertemu. Tahun 1989, satu komunitas dibangun dekat Aloor. Kini, ada sekitar delapan komunitas semacam ini yang bertemu secara teratur, tiap komunitas terdiri dari dua puluh sampai tiga puluh keluarga; tujuannya melipatgandakan jumlah sampai sekitar enam puluh.

Organisasi awal dari komunitas-komunitas ini merupakan hasil dari berbagai percakapan antar-agama. Mr. N. Palerasu, seorang Hindu dan pakar ajaran Gandhi, berbicara mengenai "mimpi-mimpi Gandhi tentang Gram Raj" (suatu "bangsa desa") sebagai sesuatu yang diakui oleh semua orang India dari semua agama; Pastor A. Tobias dari Keuskupan Katolik Nagercoil, mengakui mimpi itu dan mengusulkan struktur organisasinya. Di dalam keuskupannya, umat Katolik sedang mencoba membangun ko-

munitas basis Kristen model Amerika Latin. Mengapa tidak menerapkan model ini di India sesuai dengan realitas dan kebutuhan antar-agama seperti yang diinginkan Gandhi? Usulan ini, walaupun masih belum matang, berkembang menjadi komunitas yang bertindak, dan berdoa. Komunitas basis Gandhi ini bertujuan sebagai berikut:

1. Memupuk persaudaraan di antara umat berbeda agama dan pemahaman satu sama lain.
2. Merayakan semua hari raya keagamaan maupun nasional bersama.
3. Menghindari terjadinya peristiwa yang bisa mengganggu toleransi agama dan mengambil langkah aktif dalam mencegah pertikaian komunal.
4. Mengupayakan keadilan sosial dengan merancang berbagai pendekatan konstruktif terhadap masalah-masalah sosial (Tibursius 1991, 1).

Pertemuan "orang kebanyakan" seperti ini diharapkan dapat mewujudkan visi Gandhi tentang komunitas yang saling bertatap muka (*face to face communication*) yang akan menjamin rasa memiliki kemampuan di kalangan orang kecil di dalam desa setempat. Melihat kekayaan agama di India, komunitas-komunitas semacam ini bisa juga menjadi "suatu jalan membumikan dialog antar-agama dan antar-ideologi, dari para pakar kepada mereka yang berada di akar-rumput" (Palerasu 1991, 11-13).

Rencana praktisnya adalah mencari desa-desa yang berminat dan membentuk komunitas yang terdiri dari tidak lebih dari tiga puluh keluarga; para anggota akan memperoleh latihan dalam masalah kepemimpinan dan organisasi. Melalui teladan mereka, diharapkan pemikiran ini berkembang ke desa-desa lain dan akhirnya menjadi suatu "jaringan kerja struktur akar-rumput yang terbentuk di seluruh negara", dan kemudian menyediakan "infrastruktur dasar bagi suatu tata sosial baru" (Palerasu 1991, 3, 12). Mimpi yang luar biasa, memang, tetapi dibangun di atas suatu permulaan kecil yang teguh. Infrastruktur semacam itu berkembang dari komunitas antar-agama dan antar-kelas yang berakar di dalam komitmen bersama dan kerja sama menyangkut hal-hal khusus yang berdampak pada komunitas secara keseluruhan "seperti di bidang kesehatan, pembangunan, hak-hak perempuan, dan remaja" (Palerasu 1991, 3).

Dalam pertemuan-pertemuan komunitas basis Gandhi (*Basic Gandhiean community*) – mereka memakai akronim ini dalam korespon-

densi mereka – yang saya hadiri di Aloor dan Manavalakurichi, saya menyaksikan bagaimana dinamika dialog antar-agama yang "korelasional dan bertanggung jawab secara global" dilaksanakan. Di Aloor, bertempat di Sri Krishna Ashram, tanggal 20 November 1991, pertemuan dihadiri oleh kira-kira empat puluh peserta – Hindu, Muslim, Kristen, Jain. (Tidak ada peserta wanita, tetapi tidak selalu demikian halnya.) Sesudah berbasa-basi tentang berbagai masalah menyangkut keluarga dan kegiatan masing-masing, pertemuan dibuka dengan laporan dan diskusi tentang dua masalah pokok hari itu: konflik antara umat Hindu dan Kristen di sebuah desa berdekatan menyangkut nama desa, dan masalah lingkungan tentang kontaminasi tank air atau sumber air bersih. Langkah-langkah konkret dalam mengatasi kedua masalah ini didiskusikan dan diseleksi; dalam kasus konflik, komunitas basis Gandhi (BGC) di Aloor memutuskan untuk mengirim tim sebanyak tiga orang – seorang Hindu, seorang Kristen, dan seorang Muslim – yang telah dilatih dengan teknik Gandhi dalam menyelesaikan masalah.[20] Sesudah kira-kira satu jam diskusi yang berorientasi praksis ini, semua duduk santai kembali dan mendengarkan pembacaan dari berbagai kitab suci yang berbeda; kemudian ada refleksi dan ditutup dengan doa-doa spontan. Sesudah minum teh dan makan biskuit, mereka bubar.

Pertemuan di Manavalakuruchi yang saya hadiri mengikuti pola yang sama, walaupun terbuka untuk umum dan lebih formal. Salah satu masalah yang kemudian berhasil diatasi oleh komunitas ini adalah pembangunan dam melintasi sungai Vallyar untuk mencegah perembesan air laut. Beberapa masalah yang masih perlu diusahakan penyelesaiannya adalah jembatan di sungai, dan bagaimana mencegah kontaminasi air minum. Sebagai bagian dari dialog antar-keyakinan yang berkembang dan yang menopang berbagai masalah seperti di atas, BGC Manavalakurichi sudah melaksanakan "perayaan bersama" Natal pada tahun 1988, Deepavali pada tahun 1989, dan Ramzan pada tahun 1991. Dari apa yang saya dengar dan lihat, komunitas basis kecil ini telah menjadi agen perubahan dalam komunitas desa yang lebih besar dan merupakan suatu model mikrokosmik dari India yang akan datang kalau ia mau bertahan.

[20] Dalam sebuah suratnya kepada saya sesudah itu, mereka menceritakan bahwa konflik itu berhasil diatasi dan desa itu menjadi damai; mengenai masalah air minum, ada kemajuan namun belum berhasil dengan memuaskan.

Bisakah dunia kita yang multi-agama dan budaya ini menjadi suatu komunitas Gandhi?

3. Para Rasul Dialog dan Pembebasan di Sri Lanka

Dalam suatu kunjungan saya ke Sri Lanka, saya mendapati bahwa Aloysius Pieris S.J., salah seorang pendukung utama komunitas basis manusiawi di Asia, melaksanakan apa yang dikatakannya. Di pusat riset dan dialognya di Tulana di pinggiran kota Colombo, kepedulian dan keterlibatan dalam berbagai pergumulan bangsa dan masyarakat lokal merupakan energi yang menghimpun baik umat Kristen maupun umat Buddha ke dalam pusat tersebut. Para pakar, aktivis, guru, pendeta, politisi, dan orang biasa datang ke sana untuk studi, saling berbincang pandangan, dan menyusun strategi. Seperti yang dijelaskan "Aloy" sendiri, komunitas basis manusiawi semacam itu terbentuk secara alamiah dalam konteks seperti Sri Lanka; apakah Anda umat Kristen atau Buddha, kalau Anda serius dengan agama Anda dan prihatin dengan penderitaan umat, Anda akan langsung bergabung dengan mereka yang menyiapkan suatu wadah religius di mana semua bisa datang dan berbuat sesuatu terhadap penderitaan semacam itu. Keberhasilan Pieris melalui ajarannya tentang "Pembebasan dalam Kitab Suci Buddha maupun Kristen" yang diajarkan di pusat itu dan di tempat-tempat lainnya, menggugah orang untuk menyelidiki perspektif religius mereka yang berbeda-beda tentang keadilan sebagai komitmen bersama.

Salah satu contoh yang paling memberi inspirasi, namun sekaligus yang paling sederhana, adalah bagaimana komunitas basis manusiawi terbentuk di sekitar *Tulana Centre*, yaitu *Association for Hearing Impaired Children*. Asosiasi ini merupakan wujud nyata dari komitmen, profesionalitas, dan impian Suster Greta Nalawatta, yang dibina secara spiritual dan material oleh Pieris, yang dibangun tahun 1983 khusus menangani anak-anak pra-sekolah yang tuna-rungu. Karena masalah ini kurang diperhatikan dalam sistem pendidikan di Sri Lanka, para orangtua memberi tanggapan yang baik dan jumlah anak-anak terus bertambah sehingga melampaui kemampuan fasilitas dan tempat. Dalam situasi semacam itu, suatu komunitas yang peduli dan ingin bekerja sama muncul; para anggotanya terutama terdiri dari orangtua anak-anak tuna-rungu itu yang berasal dari agama berbeda-beda di Sri Lanka: umat Buddha, Hindu

Kristen, Muslim. Masalah bermunculan bersamaan dengan keberhasilan, membuat komunitas menjadi lebih teguh dalam upaya mencari biaya untuk membeli peralatan dan membangun gedung baru. Ketika masih terjadi kekurangan tempat, seorang ibu beragama Buddha menyumbangkan sebuah kamar dan kemudian seluruh rumahnya yang besar untuk dipakai. Karena masih kekurangan juga, seorang Muslim menyumbangkan sebidang tanah dan rumah yang ada di atasnya untuk dijadikan sekolah baru. Setelah bertahun-tahun berhasil, asosiasi tersebut makin mapan, demikian pula komunitas basis para orangtua dan pendukungnya. Mereka bertemu secara teratur untuk membuat rencana, bekerja, dan juga merayakan keberhasilan bersama-sama; seiring dengan kedekatan mereka satu sama lain dan berkembang bersama-sama, mereka juga semakin saling menghormati dan memahami perbedaan gagasan dan ibadah agama mereka masing-masing. Bertindak bersama telah menyebabkan mereka meyakini masalah secara bersama.

Sama seperti model dialog yang bertanggung jawab secara global – yang berarti pula bertanggung jawab secara sosial, politik, ekonomi – dialog yang dikembangkan Pieris di *Tulana Research Center* miliknya, juga dikembangkan di *Centre for Religion and Society* di Colombo, terutama yang dibina oleh Tissa Balasuriya, O.M.I. Staf CRS lebih banyak dan programnya lebih beragam – tetapi tujuan pokoknya jelas: mengajak semua umat beragama mengenal dan menyadari bersama hubungan hakiki antara agama dan masyarakat. Pieris dan Balasuriya merupakan dua suara Kristen yang menonjol dan provokatif yang menyerukan adanya koordinasi di antara berbagai tanggapan terhadap realitas kaum miskin dan kemajemukan agama-agama di Sri Lanka dan di Asia. Karena visi dan kegiatannya, berbagai komunitas basis manusiawi ini (apakah mereka memakai nama ini atau tidak) berkembang pesat di Sri Lanka, kendati, dan karena, perang saudara yang melanda pulau yang indah ini.[21]

4. Satu "Persekutuan Pekerja Kristen" yang Bukan Sekadar Kristen

Pada tingkat nasional, di Sri Lanka, salah satu contoh yang paling mengagumkan dan menjanjikan tentang bagaimana komitmen bersama menegakkan keadilan sosial bisa menggerakkan umat berbeda agama bukan

[21] Ada beberapa BHC di Kandy, Galaha, dan di Devasaranaramaya.

hanya untuk bekerja sama secara sosio-politis tetapi juga untuk berbagi identitas dan ritus religius adalah Persatuan Pekerja Kristiani (CWF). Walaupun visi dan asal-mulanya berciri Kristen, CWF didirikan tahun 1958 sesudah kerusuhan sosial dan ekonomi yang diakibatkan oleh pemilihan umum tahun 1956. Persekutuan ini mulanya adalah suatu inisiatif oikumenis Kristen yang dimaksudkan untuk menegakkan keadilan di antara para pekerja dan meredakan permusuhan antara mayoritas Sinhala yang beragama Buddha dan minoritas Tamil Hindu.[22]

Di penghujung tahun 1950-an dan awal 1960-an, dalam banyak hal, CWF mendahului *communidades de base* Amerika Latin dan teologi pembebasannya. Dalam pernyataan CWF tahun 1958 di bawah ini, terlihat adanya langkah-langkah awal kelahiran teologi pembebasan Asia sepuluh tahun sebelum lahirnya teologi yang sama di Amerika Latin:

> Kekristenan bukan sekadar "kue tart di langit" seperti yang dibayangkan orang. Ia sangat berhubungan dengan kehidupan sesehari saat ini dan di sini. Ia juga bukan sekadar agama individu, yang personal dan tidak ada hubungan dengan masalah-masalah sosial dan sekuler. Sebaliknya, bagi seorang Kristen, klaim terhadap Kristus adalah suatu klaim total. Klaim itu valid terhadap keseluruhan aspek kehidupan, publik ataupun pribadi, spritual ataupun material, religius ataupun sekuler. Penebus jiwa adalah juga Juruselamat Tubuh (*The Christian Worker and the Trade Union*, dikutip dalam Balasuriya 1993, 124).

Sejak semula, para anggota CWF bertemu dalam kelompok-kelompok kecil, dipimpin oleh orang awam, dengan penelaahan Alkitab sebagai materi utama diskusi. Namun, Alkitab dipelajari dari perspektif analisis sosial-politik tentang apa yang sedang terjadi dalam kehidupan para pekerja; pengalaman pergumulan pekerja merupakan lensa interpretatif yang dengannya mereka membaca dan menyaksikan pesan Alkitabiah. Namun di Sri Lanka, komunitas semacam ini, kalau mau benar-benar mewakili para pekerja, tidak bisa tetap sekadar berciri Kristen. Ketika pada tahun 1960 CWF memutuskan untuk bergerak keluar dan berkarya di tengah-tengah kelompok pekerja di daerah Ratmalana, mereka sadar,

---

[22] Orang Tamil memperoleh perlakuan baik dari kolonialis Inggris dalam bidang pendidikan dan pekerjaan. Sesudah kemerdekaan, orang Sinhala yang dominan di pemerintah baru berusaha mengimbangi, namun langkah-langkah yang diambil justru lebih memperbesar jurang di antara kedua kelompok itu. Jurang inilah yang memicu perang saudara tahun 1983.

seperti halnya yang terjadi pada komunitas Kristen perdana yang keluar dari Yerusalem, bahwa para pekerja "bukan Yahudi/penganut Buddha" mau bergabung dengan mereka. Tetapi para pekerja itu tetap ingin memeluk agama Buddha! Berbagai perbedaan agama sama sekali tidak menghilangkan rasa persatuan yang dirasakan para pekerja dalam penderitaan ekonomi bersama dan dalam upaya bersama mereka untuk menikmati pembebasan sosial. Umat Buddha dan Kristen kemudian memahami bahwa Dharma dari Buddha dan Injil Kristus mengundang mereka bertindak untuk memerangi kerakusan dan penindasan.[23] Warna multi-agama dalam pertemuan-pertemuan CWF semakin kelihatan ketika para pekerja perkebunan ikut bergabung. Apa yang disebut Pieris sebagai komunitas basis manusiawi mulai memperoleh bentuknya secara spontan dan kemudian tumbuh subur di dalam CWF – kelompok umat Kristen dan Buddha yang saling berbagi kesedihan, kegiatan, dan berbagai perbedaan tradisi keagamaan mereka.

Persekutuan praktis maupun spiritual yang dialami umat Kristen dalam pertemuan mereka dengan saudara-saudari Buddha mereka tidak begitu cocok dengan teologi yang dibawa para misionaris Eropa. Jadi, kaum awam dan rohaniwan dari berbagai denominasi Kristen mulai mengembangkan suatu teologi dan praktik pastoral yang bisa menampung pengalaman mereka untuk mereka sendiri *dan* untuk rekan Buddha mereka. Mereka berupaya memahami kembali pesan Injil berdasarkan berbagai masalah dan wawasan yang baru, dan mengembangkan bentuk-bentuk pengajaran dan ibadah yang bisa "memenuhi kebutuhan persekutuan antar-Kristen, relevansi sosial, partisipasi atau inisiatif kaum awam, dan berbagai hubungan antar-agama" (Balasuriya 1993, 127).

Mereka mengembangkan satu teologi Logos yang menyatakan bahwa Injil yang diberitakan Yesus dan Dharma yang diwujudkan Buddha merupakan ekspresi dari "Dinamika sejarah", yang "melengkapi semua manusia yang sedang terbentuk dengan berbagai jalan keselamatan, jalan pembebasan dalam konteks religio-kultural mereka sendiri. ... Melalui sakramen Buddha dan Hindu, melalui pesan moralitas dan kehidupan yang menganugerahkan diri, keselamatan semacam itu diteruskan dan

[23] Seperti yang diceritakan kepada saya oleh Mr. Vijaya Vidyasagara, salah seorang pendiri CWF; dalam satu percakapan di Colombo tanggal 7 September, 1991.

diterima" (*The Christian Worker and the Trade Union*, dikutip dalam Balasuriya 1993, 126).

Sadar bahwa kuasa liberatif-transformatif dari Dharma-Logos merupakan realitas universal, para anggota CWF juga mengakui bahwa "gereja" yang terpanggil memberitakan Pemerintahan Allah jauh lebih luas pengertiannya daripada kekristenan atau Yudaisme. Dalam berbagai perbedaan mereka, karena komitmen bersama mereka dalam menegakkan keadilan dan persatuan dalam masyarakat Sri Lanka, umat Buddha, Hindu dan Kristen dapat membentuk satu komunitas, suatu komunitas basis manusiawi yang memelihara dan menghubungkan perbedaan-perbedaan keagamaan mereka.

Kini Persekutuan Pekerja Kristiani (CWF) memiliki cabang-cabang di seluruh provinsi di Sri Lanka. Komunitas-komunitas ini menaruh perhatian utama dan memberikan pembinaan terhadap masalah-masalah kesejahteraan manusia dan ekologi yang ada dalam lingkungan masing-masing. Dari basisnya di antara para pekerja industri di Kolombo, CWF telah juga terbentuk di antara para pekerja perkebunan, para pedagang, dan terutama para petani. Beberapa kegiatan terakhir mereka antara lain: CWF di Hatton mengadakan seminar tentang masalah AIDS; cabang CWF di Wattala membantu keluarga-keluarga miskin menentang usaha pemerintah membangun kompleks turis di atas tanah pertanian setempat; di Badulla CWF berhasil membantu para petani menutup kerugian sebagai akibat eksploitasi yang dilakukan oleh para calo dan perusahaan-perusahaan besar dengan jalan membentuk Organisasi bagi Pemasaran Hasil Produksi Petani Kecil ("Fellowship in Action" 1994). Lebih penting lagi, CWF berhasil membina hubungan dan kerja sama di antara anggotanya yang Sinhala dan Tamil selama perang saudara yang telah memisahkan banyak kelompok menurut garis-garis etnis-keagamaan (Balasuriya 1993, 130). Jadi, CWF dapat menjadikan Sri Lanka sebagai sumber pengharapan bahwa perdamaian itu mungkin dan bahwa agama dapat mempersatukan dan juga dapat memisahkan.

CWF juga merupakan suatu contoh tentang bagaimana ritus, salah satu elemen agama yang paling partikular dan "tak terbandingkan", bisa menjadi suatu "perekat" berbagai perbedaan. CWF telah mengembangkan suatu ritus, CWF May Day Mass, yang merupakan liturgi yang bermakna penuh – *leitourgia*: kerja (*ergon*) dari manusia (*laos*). Karena ia muncul

dan mengungkapkan kerja atau praksis bersama masyarakat menuju ke pembebasan, liturgi CWF menjadi suatu ritus-kerja yang dapat dilakukan bersama oleh mereka yang berbeda agama. Seremoni merupakan perayaan yang penting dan terbesar, dan sebagai satu Misa, ia memiliki isi dan tujuan yang religius. Semula isinya lebih banyak berciri Kristen, namun kemudian mengalami perubahan. Ketika CWF menjadi multi-agama, ritusnya juga demikian. Oleh karena itu, lebih dari separo pekerja yang mengikuti Misa adalah umat Buddha.

Jadi demikianlah adanya, seorang pemeluk Buddha bisa mengambil bagian dalam Misa. Ia tidak ditolak, tetapi kemudian suatu dialog antar-agama tentang apa yang terjadi dilakukan. Umat Kristen ada yang mengatakan bahwa umat Buddha tidak mungkin melakukan hal ini menurut standar Misa Romawi atau Anglikan; namun Misa yang satu ini berbeda. Umat Buddha kemudian menerangkan perbedaannya: Misa yang satu ini diadakan untuk menghormati Kristus sang Pekerja, demi semua pekerja. Seorang penganut Buddha mengutarakan pendapatnya mewakili banyak rekan lainnya: "Saya merasa bahwa Yesus menggambarkan siapa saya dan apa yang saya perjuangkan; di sini saya merasa dipenuhi dengan kegairahan untuk mengupayakan keadilan. Mengapa saya tidak boleh mengikuti misa bersama yang lainnya?" Seperti yang dijelaskan oleh Mr. Vijaya Vidyasagara, salah seorang pendiri CWF: "Bagaimana kita sebagai rekan sekerja dan sebagai umat Kristen bisa menolak mereka?"[24] Dalam teologi ekaristi dari CWF, meja di mana kita terus-menerus memecahkan roti bersama Yesus dan merasakan kehadiran-Nya harus terbuka bagi "semua orang yang berkehendak baik yang memilih nilai-nilai pemerintahan kebenaran yang diberitakan oleh Yesus" (Balasuriya 1993, 128).

Misa May Day CWF ini dirayakan setiap tahun sejak 1960, bahkan dalam dua tahun (1971 dan 1989) karena adanya ketegangan yang menyebabkan pemerintah melarang semua prosesi dan pertemuan May Day yang lain. Kini, 60 sampai 70% peserta tahunan Misa merupakan umat Buddha. Pertemuan dilaksanakan di tempat yang sekuler atau gedung

[24] Vidyasagara membahas kasus teologi-liturgi ini dengan Uskup John A.T. Robinson dalam kunjungannya di CWF. Uskup Robinson merasa bahwa umat Buddha menunjukkan iman yang cukup mengenai "kehadiran nyata" Kristus sehingga dapat menjamin partisipasi penuh mereka dalam Misa multi-agama ini.

pertemuan untuk menunjukkan bahwa Kristus dan apa yang diwakilinya tidak terkungkung dalam komunitas Kristen atau gedung gereja. Penganut Buddha membantu mempersiapkan liturginya, di mana terdapat teks bacaan dari Hindu-Buddha, dan banyak elemen Sinhala dan Hindu-Buddha seperti diam, gendang, siput besar, api, kemenyan, dan pemujaan dengan tunduk kepala.[25] Semua diundang ke meja perjamuan. Misa terutama tetap merupakan satu ritus Kristen, tetapi di dalam dialog yang telah terjadi di antara komunitas antar-iman yang prihatin terhadap keadilan ini, umat Buddha dan Hindu sudah memahami dan merasakan ritus ini sedemikian rupa sehingga mereka merasa mampu mengambil bagian di dalamnya – sebagai umat Buddha dan Hindu.[26]

---

[25] Beberapa ringkasan Doa Ekaristi yang dipakai dalam Misa May Day tahun 1994 menunjukkan betapa liturginya telah menjadi satu ritus antar-agama:

Api pembersih dari Jagad Raya
Pemelihara dan Pemberi hidup
O Allah yang Suci, kami memujamu ...
Dari dalam hati,
O Dharma abadi dan benar
Sat-Chit-Ananda itulah Engkau!
Terimalah, O Allah, korban pengucapan syukur dan pujian.
Datanglah segera dan bangunkanlah dengan Roh pemberianmu
Umat ini, roti dan cawan
Sehingga semua benar-benar menjadi
Dalam daging dan darah, Dharma ini
Diubah dengan kuasamu yang besar.
Kami terbangun, kami dibangkitkan.
Dharma dan kami menjadi satu.
Kini bersatu dengan mereka yang tertindas
Dan dengan pergumulan mereka mengusahakan hidup baru
Kami menyatakan pembebasan untuk semua dan kesehatan untuk semua
Dalam mengambil bagian kini dalam makanan kebebasan.
The Christian Worker, 1st and 2nd Quarters, 1994, hlm. 76-77.

[26] Ada juga ritus CWF lainnya yang sudah disesuaikan sehingga bisa mengikutsertakan umat beragama lain, khususnya selama Minggu Suci kristiani. Sebagian dari perayaan ini adalah satu program dari *Holy Week Studies*. Selama pertemuan tiga hari itu, sesi-sesi studi diadakan di pagi hari, sedangkan liturgi diadakan di malam hari. Dalam tahun 1994, studi difokuskan pada kematian dan kehidupan dari perspektif Hindu, Buddha, Muslim, dan Kristen (lih. *"Fellowship in Action"* 1994, 72).

5. Desa Katchur – Menolak Namun Merangkul

Dari berbagai contoh terbatas tentang dialog liberatif yang sempat dihimpun dari India, saya harus menyebut satu hal lagi bahwa dialog semacam itu mewujudkan suatu dinamika yang diperlukan walaupun sulit yang tidak selalu ada, atau ada dengan sangat jelas, dalam upaya melakukan dialog semacam itu. Dalam sebuah desa kecil bernama Katchur, di luar kota Madras, ada satu organisasi bernama *"Share and Care Children's Welfare Society"*. Lembaga ini dikelola oleh sepasang suami istri Katolik bernama Carmel dan Steven Arokiasamy. Di sini saya menemukan bibit komunitas basis manusiawi yang secara luar biasa menggabungkan antara pilihan untuk mengasihi mereka yang tertindas dengan kemampuan para pengelola untuk tetap berhubungan dan mengasihi para penindas. Steven dan Carmel menunjukkan sikap mereka yang menginginkan ditegakkannya keadilan maupun komitmen mereka terhadap sikap non-kekerasan sebagai peserta awam dalam Aikiya Alayam Ashram dan Pusat Dialog di Madras yang didirikan dan dikelola oleh Ignatius Hirudayam, S.J. Dari spiritualitas para penganut *ashram* ini, mereka mengembangkan teologi dan program pembebasan mereka.

Di Katchur (salah satu proyek sosial-ekonomi dan medis mereka yang sebagian besar dilaksanakan di daerah-daerah kumuh dan di antara orang miskin di Madras), suami-istri Arokiasamy mendirikan panti asuhan yatim-piatu, sekolah, dan pusat kesehatan yang dikhususkan bagi para Dalit dan mereka yang berasal dari kasta rendah dalam desa itu serta daerah sekitarnya. Seperti halnya ribuan desa di India, di Katchur juga ada permukiman para pemilik tanah kelas atas di suatu bagian yang kecil dan permukiman para Dalit di bagian lain, yang bekerja di tanah milik kelas atas itu untuk kekayaan para pemilik tanah. Para Dalit diperbolehkan berada di daerah kelas atas hanya untuk bekerja di siang hari; sumur dan sumber air minum terpisah. Wajar, kalau sejak awal, kegiatan *Share and Care* dianggap oleh kelas atas sebagai perusakan terhadap tatanan sosial maupun sebagai suatu manuver penginjilan terhadap umat Hindu. Dari analisis sosial yang mereka lakukan, suami-istri Arokiasamy melihat para pemilik tanah yang kaya sebagai pihak yang mempertahankan sistem penindasan di Katchur.

Sejak semula, mereka selalu mendasari dan memusatkan kegiatan mereka pada komitmen sentral untuk mengembangkan kesejahteraan para

Dalit dan seluruh penduduk desa. Kegiatan semacam ini merupakan praksis liberatif. Namun kegiatan mereka juga suatu praksis multi-agama, karena mereka menerima bantuan, baik dari umat Hindu maupun Kristen serta bersedia untuk bekerja sama dengan siapa saja yang memiliki komitmen memperbaiki kualitas hidup penduduk desa. Juga, peribadatan dari sekolah dan panti asuhan mereka berciri Hindu maupun Kristen. Misa dilaksanakan setiap minggu, demikian pula festival Hindu; umat Hindu dan Kristen diundang dalam setiap perayaan hari-hari raya agama. Untuk Natal dan Divali, umat Hindu dan Kristen saling bertukar gula-gula. Umat Hindu meletakkan "bindi" (titik merah di dahi) di patung Bunda Maria. Umat Kristen mengambil bagian dalam Hindu Ayudha Puja (pemberian berkat bagi buruh).

Dari praksis liberatif ini, suasana kepercayaan dan dialog mulai terbentuk. Umat Hindu, termasuk mereka yang dari kasta tinggi, sadar bahwa tujuan dari semua kegiatan ini bukanlah upaya pengalihan agama tetapi suatu kerja sama baru bagi kesejahteraan umat manusia. Dengan demikian, mereka yang berasal dari kasta tinggi mulai menghadiri undangan yang diberikan Steven dan Carmel untuk berpartisipasi dalam semua pertemuan sosial dan perayaan yang dilaksanakan di panti asuhan. Dalam salah satu liburan nasional, misalnya, pemimpin kasta tinggi setempat diminta untuk mengibarkan bendera dan berpidato kepada masyarakat; tahun berikutnya seorang sesepuh Dalit diminta melakukan hal yang sama, mengibarkan bendera dan berpidato.

Wajar kalau tidak semua berjalan mulus. Ada potensi konflik, yang walaupun tidak dihindari, tidak juga diprovokasi ataupun ditimbulkan. Ketika beberapa pemilik tanah kasta tinggi menutup saluran air ke pemukiman para Dalit, mereka yang miskin protes, tetapi kemudian dengan bantuan *Share and Care*, mereka menggali sumber air sendiri. Ketika para Dalit, yang sadar akan harkatnya, menuntut kenaikan gaji, para pemilik tanah menolak; tetapi konflik bisa diselesaikan – gaji dinaikkan – melalui perundingan dan kompromi. Berangsur-angsur suatu komunitas baru terbentuk di antara kedua bagian pemukiman di desa itu; dalam komunitas ini dan dalam berbagai percakapan mereka dengan para penguasa, mereka yang miskin terkadang menentang mereka yang kaya, tetapi mereka lebih sering berusaha merangkul yang kaya. Salah satu indikasi yang membawa harapan adalah keputusan seorang pemilik tanah

yang terkaya di desa itu untuk menjual sebidang tanahnya untuk memperluas sekolah dan panti asuhan. Transaksi dan sikap kooperatif semacam itu tidak pernah terjadi sebelumnya di Katchur. Sikap non-kekerasan yang mewarnai praksis dan dialog antar-agama dalam komunitas ini mulai memperlihatkan buah-buah pertobatan (bukan untuk menjadi Kristen) dan perbaikan sosio-ekonomi.

6. Dialog Liberatif yang Luas tetapi Tersembunyi

Berbagai contoh yang telah saya jelaskan tentang dialog liberatif antar-agama di India dan Sri Lanka, bagi saya, dan saya harap bagi orang lain juga, merupakan suatu sumber pencerahan dan inspirasi: ini menunjukkan bahwa dialog semacam itu dan apa yang dijanjikannya sedang berlangsung. Tetapi, inspirasi dan pencerahan bisa lebih mendalam lagi. Karena saya diberitahukan oleh beberapa "pakar" India yang telah berpengalaman dalam kehidupan religius dan dialogis serta terlibat dalam pergumulan India modern, bahwa kerja sama antar-agama yang eksplisit dan terorganisir seperti yang telah saya gambarkan hanyalah ujung dari suatu kenyataan yang lebih besar, namun tersembunyi tidak jauh di bawah permukaan sejarah dan kehidupan sesehari di India.[27] Di antara orang kebanyakan, terutama di desa-desa, "dialog aksi" atau "dialog kehidupan" sering merupakan bagian dari kehidupan di India dan Sri Lanka, walaupun secara sadar tidak dianggap demikian. Di dalam kebanyakan desa, kehidupan ditandai dan dibentuk oleh beberapa kenyataan dominan: a) upaya sesehari untuk makan, tidur, dan menjaga agar keluarga tetap sehat merupakan suatu pergumulan memilukan; kehidupan sangat sulit, masalah bertumpuk, kebanyakan struktur sosio-budaya terang-terangan sangat menindas. Orang-orang kebanyakan, kaum miskin mengetahui dan merasakan hal ini setiap hari; dan b) orang kebanyakan memeluk agama berbeda-beda yang merupakan bagian dari komunitas desa.

Dengan kata lain, kehidupan nyata bagi kebanyakan orang India merupakan pergumulan sehari-hari dengan kemiskinan dan pluralisme agama. Dalam menghadapi pergumulan hidup, mereka bekerja sama, karena

---

[27] Saya mengacu kepada beberapa percakapan dengan Samuel Rayan, S.J. dari Vidyajyoti di India; Aloysius Pieris, S.J., dan Anto Poruthur, SVD dari *Divine Word Dialogue Centre* di New Delhi; S. Gangadaran di *Tamilnadu Theological Seminary*; dan Asghar Ali, insinyur dari *Islamic Centre* di Bombay.

mereka memang harus bekerja sama – tidak selalu mulus, tidak tanpa ketegangan, namun agar kehidupan desa bisa berjalan, orang-orang harus bekerja sama dengan para tetangga mereka. Mereka melakukan ini sebagai umat beragama yang patuh. Agama lebih banyak menandai kegiatan mereka. Jadi, kegiatan memberi-menerima setiap hari dalam kehidupan desa di India dan Sri Lanka pada umumnya merupakan kegiatan memberi-menerima yang religius. Ini yang sering saya dengar dalam kunjungan-kunjungan saya di sana – bahwa di dalam desa-desa, terlepas dari kerusuhan komunalisme belakangan ini, ada sejarah merayakan hari raya agama bersama-sama, atau paling kurang umat Hindu dan Muslim dan Kristen saling membantu dan bersama-sama merayakan Divali atau Natal atau Idul Fitri.

Seperti yang dijelaskan Samuel Rayan kepada saya, walaupun ada banyak kerja sama antar agama dan hidup bersama, tidak begitu banyak terjadi apa yang kita sebut dialog formal – pembicaraan tentang keyakinan dan pengalaman beragama – namun kegiatan bersama sebagai umat beragama yang taat merupakan dialog yang tersirat; hal semacam ini adalah "bahan utama" atau kenyataan terdalam atau jantung dari dialog. Walaupun umat Hindu tidak berbicara mengenai pandangan Kristen tentang anugerah dan umat Kristen tidak berbicara tentang keyakinan umat Hindu mengenai karma, dengan bekerja sama mengatasi masalah-masalah sosial bersama, mereka tetap saling berbagi kehidupan beragama mereka; melalui perbuatan dan perasaan mereka mulai "mengenal" siapa umat Kristen atau Muslim atau Hindu itu, serta apa nilai keyakinan mereka masing-masing. Jadi, mereka dapat merayakan atau saling berbagi hari-hari raya mereka.

Inilah suatu dialog yang hidup dan nyata yang belum memperoleh bentuk reflektif atau teologis penuh. Hal ini serupa dengan berbagai percakapan dan aksi pembebasan yang sudah ada dan aktif dijalankan oleh berbagai komunitas basis Kristen di Amerika Latin dan yang merupakan objek refleksi dan studi bagi para teolog seperti Gustavo Gutiérrez dan Leonardo Boff, yang mengembangkan suatu teologi pembebasan dari dalam komunitas yang bergumul dengan pembebasan. Para teolog dan "pakar" agama perlu lebih mendalami kenyataan adanya dialog di tingkat desa di India sehingga mampu mengembangkan teologi agama dan dialog mereka lebih lengkap dan sempurna. Refleksi semacam ini, diharapkan, dapat

memperdalam dialog yang terjadi di desa-desa, dan kenyataan yang ada di desa-desa ini akan menghidupkan dan memberi arah pada refleksi.

Bab ini dimaksudkan menjadi suatu sumber pelajaran, tetapi lebih lagi, suatu sumber pengharapan. Berbagai contoh yang telah ditinjau dan direfleksikan dapat meyakinkan kita bahwa terlepas dari berbagai kompleksitas, bahaya, dan terkadang pertentangan yang ada di dalam upaya melakukan dan memelihara dialog yang bertanggung jawab secara global di antara komunitas beragama, cara baru yang di dalamnya umat beragama dapat berkumpul bersama bisa *dimungkinkan* sehingga mereka dapat menghasilkan sesuatu yang diinginkan. Ada begitu banyak yang dapat dipelajari dari contoh-contoh ini tentang *bagaimana berbagai perjumpaan* multi-iman dapat dijalankan, namun satu yang penting terlihat jelas, yaitu bahwa dialog macam ini bisa dijalankan. Kita harus yakin pada kemungkinan suatu program sebelum kita mencoba kegunaannya.

Studi kasus ini terbatas pada India dan Sri Lanka. Keterbatasan ini disengaja. India dan Sri Lanka merupakan dua negara di mana dialog liberatif dan transformatif yang terjadi di antara berbagai komunitas majemuk keagamaan, dirasakan sangat penting seperti halnya sangat problematis. Saya pikir kalau suatu dialog yang bertanggung jawab secara global bisa berhasil di sini, akan juga berhasil di mana saja. Saya berharap, subkontinen India kini terpanggil untuk membuat suatu kontribusi penting lainnya bagi sejarah keagamaan manusia. Seperti halnya pada masa yang lalu India merupakan tempat kelahiran, dan kemudian tempat pembinaan dari beberapa tradisi keagamaan terkaya di dunia, begitu pula kini ia bisa menyumbangkan kepada dunia berbagai model baru tentang bagaimana umat berbeda agama bisa hidup dan bertindak bersama. Walaupun penuh beban, India dan Sri Lanka bisa banyak memberi pelajaran kepada dunia.

10

※ ※ ※

SUATU KESIMPULAN PENGANTAR

Beberapa Masalah Teologis yang Tersisa

Percakapan dan pembahasan kita dalam buku ini kebanyakan mengenai *dialog* – dialog yang korelasional (istilah biasa yang masih bermasalah adalah *pluralistik*), bertanggung jawab secara global (atau dialog liberatif). Saya sudah berupaya menjelaskan bahwa cara terbaik untuk melaksanakan dialog multi-iman yang dapat mendorong semua peserta untuk saling berhubungan dalam percakapan di mana setiap orang bisa berbicara dan mendengarkan satu sama lain adalah suatu dialog yang didasarkan pada suatu komitmen bersama untuk mengembangkan kesejahteraan manusia dan ekologi – Bumi dan kemanusiaan. Sesudah pengantar yang berciri autobiografis di mana saya menggambarkan begaimana saya telah dituntut oleh dialog semacam itu, saya berupaya membuat suatu garis besar tentang hal-hal yang diperlukan untuk melaksanakan pertemuan korelasional/ bertanggung jawab secara global (bab 2), mengapa pertemuan semacam ini perlu (bab-bab 2 dan 4), mengapa banyak orang berpendapat bahwa hal ini tidak mungkin dilaksanakan (bab 3), dan bagaimana dialog semacam ini bisa

menghormati kepelbagaian komunitas religius, namun sekaligus menghubungkan dan menilai kepelbagaian itu berdasarkan berbagai kebutuhan "Bumi kita yang satu" ini (bab-bab 5-7). Kemudian saya mencoba memberikan suatu akhir yang bersifat praktis dengan beberapa nasihat dan contoh konkret tentang bagaimana dialog semacam ini bisa dan sedang dilaksanakan (bab-bab 8 dan 9).

Kalau berbagai upaya saya untuk mendorong umat beragama melaksanakan dialog yang korelasional dan bertanggung jawab secara global dinilai dengan ukuran keberhasilan tertentu, maka keberhasilan ini, saya khawatir, hanya memenuhi separo ukuran itu. Karena bagi kebanyakan umat beragama, umat Kristen khususnya, prospek dialog semacam ini akan menimbulkan berbagai masalah teologis yang mengundang berbagai dasar teologis. Bagaimana dialog yang korelasional atau pluralistik bisa cocok dengan keyakinan iman, dengan pemahaman tentang yang Tertinggi dan kondisi umat manusia? Bagaimana dialog yang bertanggung jawab secara global bisa cocok dengan pemahaman tradisional tentang "keselamatan" atau "hal-hal akhir"? Bagaimana kita menyelesaikan ketidakcocokan atau pertikaian antara apa yang merupakan prasyarat dari "dialog antar yang setara" dan warisan keyakinan religius kita? Ini semua pertanyaan teologis. Dalam sebagian besar buku ini, saya mungkin telah mencatat masalah-masalah ini, namun barangkali belum membahasnya.

Masalah-masalah ini perlu dibahas; setidak-tidaknya bagi saya, dan bagi sebagian besar umat kristiani, masalah-masalah ini harus dibahas. Kalau sesama rekan Kristen ingin mendukung konsepsi dialog yang dibahas dalam buku ini, mereka harus bergumul dengan – lebih baik merangkul – berbagai masalah, tantangan, dan kesempatan yang ditawarkan dialog semacam ini, khususnya tentang keyakinan Kristen tradisional mengenai peranan Yesus, makna gereja, dan tujuan misi Kristen. Apa pun ukuran keberhasilan buku ini barangkali hanya separonya sampai pertanyaan-pertanyaan di atas diterima dan pada tingkat tertentu dipecahkan oleh komunitas Kristen.

Karena itu kesimpulan ini juga satu pengantar. Dalam buku lain, saya berupaya merangkul tantangan-tantangan teologis yang ditimbulkan oleh dialog yang korelasional dan bertanggung jawab secara global. Buku lain ini, yang berjudul *Jesus and Other Names: Christian Mission and Global Responbility*, akan mengikuti jejak buku ini, juga diterbitkan Orbis

Books. Di dalamnya, saya berupaya membahas sisa-sisa masalah teologis penting dari buku ini: bagaimana keterlibatan dalam dialog yang bertanggung jawab secara global dengan komunitas religius lainnya dapat membantu umat Kristen memahami lebih jelas, mendalam, dan lebih yakin tentang keunikan Yesus, peranan gereja, dan tujuan misi. Seperti dalam buku ini, saya berupaya menjelaskan bahwa berbagai kritik kultural dan filosofis terhadap dialog korelasional bisa dijawab secara lebih baik dengan membuat dialog itu bertanggung jawab secara global, demikian pula dalam buku berikut nanti saya berupaya memperlihatkan bahwa kita bisa menyikapi dengan lebih baik berbagai kritik teologis Kristen terhadap dialog pluralistik dengan jalan mencari dahulu Kerajaan Allah dengan mengikuti Yesus dan dengan melaksanakan misinya. Dengan kata lain, pemahaman yang bertanggung jawab secara global tentang keunikan Yesus dan misi gereja dapat memungkinkan, dan mengharuskan, umat Kristen melaksanakan dialog korelasional dengan umat beragama lainnya.

Anda sebagai pembaca yang telah membaca buku ini dengan simpati terhadap argumennya tetapi *tanpa* kecemasan teologis, tidak usah khawatir dengan buku kedua; paling tidak buku ini akan menimbulkan keingintahuan Anda. Namun, bagi Anda yang (secara parsial maupun penuh) menganggap buku ini menimbulkan beberapa "kepusingan" teologis, saya berharap buku kedua nanti bukan hanya akan menghilangkan kepusingan itu tetapi juga membantu mengembangkan pemahaman kehidupan Kristen yang sehat dengan lebih jelas lagi.

Akhirnya, karena sebagian besar hidup saya dihabiskan bersama para Yesuit, saya bisa berharap bahwa seluruh upaya ini dapat menjadi *ad majorem Dei gloriam* – "demi kemuliaan Allah yang semakin besar". Tetapi seperti salah seorang pemuka Yesuit yang saya kenal, Jon Sobrino, telah mengingatkan saya (dengan mengutip Irenaeus), *Gloria Dei, Vivens Homo* – "Kemuliaan Allah ada di dalam kehidupan ciptaannya". Kalau agama dan buku-buku agama memang mengembangkan kemuliaan Allah, mereka akan juga mengembangkan kesejahteraan ciptaan. Untuk itu saya dapat mengatakan amin!

Daftar Karya yang Dikutip

Abhishiktananda. 1984. *Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience*. Delhi: ISPCK.

Amaladoss, Michael. 1992a. "Liberation as an Interreligious Project". Dalam *Leave the Temple: Indian Paths to Human Liberation*. Peny. Felix Wilfred. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, hlm. 158-74.

________________. 1992b. "Mission and Missioners in Today's Global Context", *Discovery: Jesuit International Ministries* 1: 1-14.

Anand, Subhash. 1991. "Universally Unique and Uniquely Universal", *Vidyajyoti 55*: 393-424.

Appavdo, James Theophilus. 1986. *Folklore for Change*. Madurai: T.T.S. Publications.

Arendt, Hannah. 1961. "The Crisis in Culture". Dalam *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Meridian, hlm. 197-227.

Arokiasamy, S. 1987. "Sarvodaya through Antyodaya: The Liberation of the Poor in the Contextualization of Morals". *Vidyajyoti 51: 545-64*.

______________. 1988. *Communalism in India: A Challenge to Theologizing*. Bangalore: Claretian Publications.

Assmann, Hugo. 1974. *Theology for a Nomad Church*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

"Attitude of the Church toward the Followers of Other Religions". 1984. Diterbitkan oleh *Vatican Council for Interreligious Dialogue*, dalam *Bulletin of the Pontifical Council on Interreligious Dialogue*, vol. 56, no. 2.

Ayrookuzhiel, A.M. Abraham. 1989. "Dalit Theology: A Movement of Counter-Culture". Dalam Prabhakar 1989, hlm. 83-103.

______________________, peny. 1990. *The Dalit Desiyata: The Kerala Experience in Development and Class Struggle*. Delhi: ISPCK.

______________________. 1994. "The Dalits, Religions, and Interfaith Dialogue". *Hindu-Christian Studies Bulletin* 7: 13-19.

Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination*. Peny. Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.

Balasuriya, Tissa. 1993. "The Christian Workers Fellowship of Sri Lanka". Dalam *Any Room for Christ in Asia?* Peny. Leonardo Boff dan Virgil Elizondo (Concilium 1993/2). Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, hlm. 121-30.

Barlett, Donald L., dan James B. Steele. 1992. *America: What Went Wrong?* Kansas City: Andrews and McMeel.

Barnes, Michael. 1989. *Christian Identity and Religious Pluralism: Religions in Conversation*. Nashville: Abingdon Press.

Barnet, Richard J., dan John Cavanagh. 1994. *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*. New York: Simon & Schuster.

Baum, Gregory. 1986. "The Social Context of American Catholic". Dalam *Catholic Theology in North American Context: Current Issues in Theology* (CTSA Proceedings). Peny. George Kilkourse. Macon: Mercer University Press, hlm. 83-100.

______. 1991. "Radical Pluralism and Liberation Theology". Dalam *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*. Peny. W G. Jeanrond dan J. L. Rike. New York: Crossroad, hlm. 1-17.

______. 1994. "Religious Pluralism and Common Values". *The Journal Religious Pluralism 4*: 1-16.

Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self: Gender, Community Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

Berger, Peter. 1969. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York: Doubleday.

Bernstein, Richard. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelpia: University of Pennsylvania Press.

Berry, Thomas. 1988. *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.

Berry, Thomas, dan Brian Swimme. 1992. *The Universe Story*. San Francisco: Harper SanFrancisco.

Biallas, Leonard J. 1991. *World Religions: A Story Approach*. Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications.

Boff, Leonardo, dan Clodovis Boff. 1987. *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Boulding, Elise. 1986. "Two Cultures of Religion as Obstacles to Peace". *Zygon* 21: 501-18.

Braaten, Carl. 1992. *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.

Browning, Don S. 1991. *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press.

Buck, David B. 1991. "Forum on Universalism and Relativism in Asian Studies". *Asian Studies Journal* 50: 29-34.

Burhoe, Ralph Wendell. 1976. "The Source of Civilization in the Natural Selection of Coadapted Information in Genes and Cultures". *Zygon* 11: 263-303.

__________. 1979. "Religion's Role in Human Evolution: The Missing Link between Ape-Man's Selfish Genes and Civilized Altruism". *Zygon* 21: 135-62.

__________. 1986. "War, Peace, and Religion's Biocultural Evolution". *Zygon* 21: 439-72.

Burnham, Frederic B., peny. 1989. *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralistic World*. San Francisco: Harper & Row.

Burrows, William. 1992. "Commensurability and Ambiguity: Liberation as an Interreligiously Usable Concept". Dalam *World Religions and*

Human Liberation. Peny. Dan Cohn-Sherbok. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, hlm. 127-42.

Burrows, William E., dan Robert Windrem. 1994. *Critical Mass: The Dangerous Race for Superweapons in a Fragmenting World*. New York: Simon & Schuster.

Cady, Linnell. 1987. "Foundation or Scaffolding: The Possibility of Justification in an Historical Approach to Ethics". *Union Seminary Quarterly Review* 41: 45-62.

Campbell, Donald T. 1976. "On the Conflicts between Biological and Social Evolution and between Psychology and Moral Tradition". *Zygon* 11: 167-208.

Capra, Fritjof. 1982. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. New York: Simon & Schuster.

Carmody, Denise Lardner, dan John Carmody. 1988. *The Story of World Religions*. Mountain View, Cal.: Mayfield Publishing Company.

Chopp, Rebecca. 1986. *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Clarke, Sundar. 1989. "Dalit Movements—Need for a Theology". Dalam Prabhakar 1989, hlm. 30-34.

Clooney, Francis X. 1993. *Theology after Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*. Albany: State University of New York Press.

Cobb, John B., Jr. 1990. "Beyond 'Pluralism'". Dalam D'Costa 1990, hlm. 81-95.

Cohn-Sherbok, Dan, peny. 1992. *World Religions and Human Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Cone, James. 1975. *God of the Oppressed*. New York: Seabury Press.

Cragg, Kenneth. 1984. *Muhammad and the Christian: A Question of Response*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

D'Costa, Gavin. 1987. *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation.* Lanham, Md.: University Press of America.

__________, peny. 1990. *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

__________. 1990. "Christ, the Trinity, and Religious Plurality". Dalam D'Costa 1990, hlm. 16-29.

__________. 1993. "Creating Confusion: A Response to Markham". *New Black friars* 74: 41-47.

Dean, Thomas. 1987. "The Conflict of Christologies: A Response to S. Mark Heim". *Journal of Ecumenical Studies* 24: 24-31.

Dean, William. 1991. "Humanistic Historicism and Naturalistic Historicism". Dalam Devaney 1991, hlm.41-60.

Demarest, Bruce A. 1992. "General and Special Revelation: Epistemological Foundations of Religious Pluralism". Dalam *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism.* Peny. Andrew D. Clarke dan Bruce W Winters. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, hlm. 189-206.

Devaney, Sheila Greeve, peny. 1991. *Theology at the End of Modernity.* Philadelphia: Trinity Press International.

Devasahayam, V., peny. 1992. *Dalits and Women: Quest for Humanity.* Madras: Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute.

"Dialogue and Proclamation". 1991. Diterbitkan oleh *Vatican Council for Interreligious Dialogue* dan *Congregation for the Evangelization of Peoples.* Dalam *Bulletin of the Pontifical Council on Interreligious Dialogue,* vol. 26, no. 2.

Dinakaran, M.C. 1988. "Liberative Undercurrents in Hindu Thought: A Preliminary Inquiry". Dalam Engineer 1988a, hlm. 25-46.

DiNoia, J. A. 1990. "Pluralist Theology of Religions: Pluralistic or Non-Pluralistic?" Dalam D'Costa 1990, hlm. 119-34.

__________. 1992. *The Diversity of Religions: A Christian Perspective.* Washington, D.C.: The Catholic University Press of America.

Donovan, Peter J. 1986. "Do Different Religions Share Moral Common Ground?" *Religious Studies* 22: 367-76.

Drummond, Richard Henry. 1985. *Toward a New Age in Christian Theology.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Dunne, John. 1972. *The Way of All the Earth.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Dupuis, Jacques. 1991. *Jesus Christ at the Encounter of World Religions.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Dwivedi, Kanak. 1980. "The Concept of Social Justice in Traditional Hindu Thought". *Religion and Society* 27: 5-12.

EATWOT. 1988. "Statement of EATWOT Consultation on Religion and Liberation". New Delhi, 1-5 Desember, 1987. Dalam *From Dar Es Salaam to Mexico: Third World Theologians in Dialogue—Voices from the Third World* 11: 152-71.

Engineer, Asghar Ali. 1984. *On Developing Theory of Communal Riots.* Bombay: Institute of Islamic Studies.

__________. 1988a. *Communalism and Communal Violence in India. (Islamic Perspective,* vol. 4, Juli).

__________, peny. 1988b. *Religion and Liberation (Islamic Perspective,* vol. 4, Desember).

__________. 1990. *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam.* New Delhi: Sterling Publishers.

Eppsteiner, Fred, peny. 1988. *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism.* Berkeley: Parallax Press.

Falk, Richard. 1988. "Religion and Politics: Verging on the Postmodern". *Alternatives* 13: 379-94.

"Fellowship in Action". 1994. *Christian Worker: Quarterly of the Christian Workers Fellowship* (kuartal ke-1 dan ke-2), hlm. 72-75.

Fernandes, Walter. 1989. "Social Action and Inter-Religious Dialogue". Dalam Irudayaraj 1989, hlm. 29-44.

______________. 1992. "Bhakti and Liberation Theology for India". Dalam Wilfred 1992, hlm. 47-65.

Feyerabend, Paul. 1978. *Against Method.* London: Verso.

Fiorenza, Francis Schüssler. 1984. *Foundational Theology: Jesus and Church*. New York: Crossroad.

______________________. 1991. "Theological and Religious Studies: The Contest of the Faculties". Dalam *Shifting Boundaries: Contextual Approaches to the Structure of Theological Education*. Peny. Barbara G. Wheeler dan Edward Farley. Louisville: Westminster/John Knox Press, hlm. 119-50.

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977.* New York: Pantheon Books.

______________. 1984. "Le souci de la verité". *Magazine Littéraire* (Mei).

Frei, Hans. 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative.* New Haven: Yale University Press.

________. 1975. *The Identity of Jesus Christ.* Philadelphia: Fortress Press.

Gadamer, Hans-Georg. 1982. *Truth and Method.* New York: Seabury.

Gandhi, M. K. *1957. My Autobiography.* Boston: Beacon Press.

Gangadaran, S. 1991. "A Hindu View of Dialogue from Saiva Siddhanta and Gandhian Perspectives". *Indian Missiological Review* (Juni), hlm. 7-25.

Gilkey, Langdon. 1987. "Plurality and Its Theological Implications". Dalam Hick dan Knitter 1987, hlm. 37-53.

Gillis, Chester. 1989. *A Question of Final Belief: John Hick's Pluralistic Theory of Salvation.* New York: St. Martin's Press.

Gort, John. 1991. "Liberative Ecumenism: Gateway to the Sharing of Religious Experience Today". *Mission Studies* 8: 57-76.

Granberg-Michaelson, Wesley. 1992. "On Behalf of the Earth". *Sojourners* (September), hlm. 28-32.

Grant, Sarah. 1987. "Toward an Indian Theology of Liberation". Dalam *Lord of the Dance*. Bangalore: Asian Trading Corporation, hlm. 137-57.

__________. 1994. "Awareness of Rootedness in the Eternal: A Potential Contribution of Ashrams to Liberation Theology", terjemahan bahasa Jerman dalam *Befreiender Dialog—Befreite Gesellschaft: Politische Theologie und Begegnung der Religionen in Indien und Europa*. Peny. Sybille FritschOppermann. Loccum: Evangelische Akademie, hlm. 65-76.

Greidei William. 1992. *Who Will Tell the People? The Betrayal of American Democracy*. New York: Simon & Schuster.

Griffiths, Bede. 1976. *Return to the Center*. Springfield, Ill.: Templegate.

Griffiths, Paul. 1990. "The Uniqueness of Christian Doctrine Defended". Dalam D'Costa 1990, hlm. 157-73.

__________. 1991. *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Guarino, Thomas. 1990. "Revelation and Foundationalism: Toward Hermeneutical and Ontological Appropriateness". *Modern Theology 6*: 221-35.

Gutiérrez, Gustavo. 1973. *A Theology of Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

__________. 1979. "Liberation Praxis and Christian Faith". Dalam *Frontiers of Theology in Latin America*. Peny. Rosino Gibellini. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, hlm. 1-33.

__________. 1984. *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Habermas, Jürgen. 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.

__________. 1984. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1. Boston: Beacon Press.

Haight, Roger. 1990. *Dynamics of Theology*. New York: Paulist Press.

__________. 1994. "Jesus and Salvation: An Essay in Interpretation". *Theological Studies 55: 225-51*.

Hassan, Ihab. 1982. "The Culture of Postmodernism". *Theory, Culture, and Society* 2/3: 119-32.

Hauerwas, Stanley. *1985. Against the Nations*. Minneapolis: Winston Press.

Heim, S. Mark. 1985. *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*. Valley Forge, Penn.: judson Press.

__________. 1994. "Salvations: A More Pluralistic Hypothesis". *Modern Theology* 10: 341-60.

__________. 1995. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Hick, John. 1973. *God and the Universe of Faiths*. New York: St. Martin's Press.

__________. 1977. "Jesus and the World Religions". Dalam *The Myth of Incarnation*. Peny. John Hick. London: SCM Press, hlm. 167-85.

__________. 1980. "Whatever Path Men Choose Is Mine". In *Christianity and Other Religions*. Peny. John Hick dan Brian Hebblethwaite. Philadelphia: Fortress Press, hlm. 171-90.

__________. 1983. "On Grading Religions". *Religious Studies* 17: 451-67.

__________. 1987. "The Non-Absoluteness of Christianity". Dalam Hick dan Knitter 1987, hlm. 16-36.

__________. 1989. *An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press.

__________. 1990. "A Response to Gerard Loughlin". *Modern Theology* 7: 57-66.

________. 1993. *The Metaphor of God Incarnate*. London: SCM Press.

________ dan Paul F. Knitter, peny. 1987. *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Hillman, Eugene. 1989. *Many Paths: A Catholic Approach to Religious Pluralism*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Indian Theological Association. 1988. "Towards a Theology of Religions: An Indian Christian Perspective". Dalam *Religious Pluralism: An Indian Christian Perspective*. Peny. Kuncheria Pathil. Delhi: ISPCK, 1991, hlm. 324-37.

Indian Theological Association. 1989. "Towards an Indian Christian Theology of Religious Pluralism". Dalam *Religious Pluralism: An Indian Christian Perspective*. Peny. Kuncheria Pathil. Delhi: ISPCK, 1991, hlm. 338-49.

Irudayaraj, Xavier, peny. 1989. *Liberation and Dialogue*. Bangalore: Claretian Publications.

________, peny. 1990. *Emerging Dalit Theology*. Madras: Jesuit Theological Secretariate/Madurai: Tamilnadu Theological Seminary.

Japhet, S. 1989. "Caste Oppression in the Catholic Church". Dalam Prabhakar 1989, hlm. 176-80.

John, T. K. 1989. "Interfaith Dialogue in Justice Perspective". Dalam Irudayaraj 1989, hlm. 45-63.

Joshi, Barbara, peny. 1986. *Untouchable Voices of Dalit Liberation Movement*. New Delhi: Select Book Services Syndicate.

Katz, Steven T. 1978. "Language, Epistemology, and Mysticism". Dalam *Mysticism and Philosophical Analysis*. Peny. S. T. Katz. New York: Oxford University Press, hlm. 22-74.

Kaufman, Gordon. D. 1981. *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*. Philadelphia: Westminster Press.

Keller, Catherine. 1986. *From a Broken Web: Separation, Sexism, and Self.* Boston: Beacon Press.

Kennedy, Paul. 1993. *Preparing for the Twenty-First Century.* New York: Random House.

King, Sahlie. 1988. "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism". *Journal of the American Academy of Religion 56: 257-79.*

Knitter, Paul. F. 1975. *Toward a Protestant Theology of Religions: A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes.* Marburg: N.G. Elwert Verlag.

___________. 1978. "World Religions and the Finality of Christ: A Critique of Hans Kung's *On Being a Christian". Horizons 5:* 151-64.

___________. 1983. "Theocentric Christology". *Theology Today* 40: 130-49.

___________. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

___________. 1987. "Toward a Liberation Theology of Religions". Dalam Hick dan Knitter 1987, hlm. 178-200.

___________. 1988. "Dialogue and Liberation: Foundations for a Pluralist Theology of Religions". *The Drew Gateway 58:* 1-53.

___________. 1990. "Interreligious Dialogue: What? Why? How?" Dalam *Death or Dialogue: From the Age of Monologue to the Age of Dialogue.* Bersama dengan L. Swidler, J. B. Cobb, M. Hellwig. Philadelphia: Trinity Press International, hlm. 19-44.

Kottukapally, Joseph. 1991. "Mission and Dialogue in Conflict". Dalam *Emerging India and the Word of God.* Peny. Paul Puthanangady. Bangalore: NBCLC, hlm. 536-54.

Krieger, David. 1990. "Conversion: On the Possibility of Global Thinking in an Age of Particularism". *Journal of the American Academy of Religion 58:* 223-243.

__________. 1991. *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Edisi ke-2. Chicago: University of Chicago Press.

Küng, Hans. 1976. *On Being a Christian*. New York: Doubleday.

__________. 1986a. *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. New York: Doubleday.

__________. 1986b. "Towards an Ecumenical Theology of Religions: Some Theses for Clarification". *Concilium*, vol. 183, hlm. 119-25.

__________. 1991. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York: Crossroad.

Lakatos, Imre. 1978. *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Peny. John Worral dan Gregory Currie. Cambridge University Press.

Lane, Dermot A. 1984. *Foundations for a Social Theology: Praxis, Process and Salvation*. New York: Paulist Press.

__________. 1991. "David Tracy and the Debate about Praxis". Dalam *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*. Peny. W. G. Jeanrond dan J. L. Rike. New York: Crossroad, hlm. 18-37.

Lefebure, Leo D. 1993. *The Buddha and the Christ: Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Lindbeck, George. 1984. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press.

Lindsey, William D. 1992. "Public Theology as Civil Discourse: What Are We Talking About?" *Horizons* 19: 125-47.

Lipner, Julius J. 1993. "Seeking Others in their Otherness". *New Blackfriars* 74: 152-65.

Lochhead, David. 1988. *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Lonergan, Bernard. 1972. *Method in Theology*. New York: Herder & Herder.

Lourdusamy, Stan. 1990. "Religious Fundamentalism as Political Weapon: Socio-Economic and Political Factors". *Journal of Dharma* 15: 125-47.

Lukas, Steven. 1977. *Essays in Social Theory*. London: Macmillan & Co.

Lyotard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition*. Minneapolis: Minnesota University Press.

MacIntyre. Alasdair C. 1988. *Whose Justice? Whose Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Maguire, Daniel C. 1993. *The Moral Core of Judaism and Christianity: Reclaiming the Revolution*. Minneapolis: Fortress Press.

Markham, Ian. 1993. "Creating Options: Shattering the 'Exclusivist, Inclusivist, and Pluralist' Paradigm". *New Blackfriars* 74: 33-41.

McFague, Sallie. 1987. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press.

_____________. 1991. "Cosmology and Christianity: Implications of the Common Creation Story for Theology". Dalam Devaney 1991, hlm. 19-40.

Merton, Thomas. 1968. *Zen and the Birds of Appetite*. New York: New Directions.

Milbank, John. 1990. "The End of Dialogue". Dalam D'Costa 1990, hlm. 174-91.

Mitchell, Donald W. 1991. *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*. New York: Paulist Press.

Molnar, Paul. 1991. "Some Consequences of Paul F. Knitter's Unitarian Theocentrism". *The Thomist 55:* 449-96.

Morrison, Toni. 1987. *Beloved*. New York: Alfred Knopf.

Mukerji, Bithika. 1990. "The Foundations of Unity and Equality: A Hindu Understanding of Human Rights". Dalam *The Ethics of World Religions and Human Rights.* Peny. Hans Küng dan Jürgen Moltmann. *Concilium* 1990/92. Philadelphia: Trinity Press International, hlm. 70-78.

Nasr, Seyyed Hossein. 1992. "Islam and the Environmental Crisis". Dalam *Spirit and Nature: Why the Environment Is a Religious Issue.* Peny. Steven C. Rockefeller dan John C. Elder. Boston: Beacon Press, hlm. 83-108.

Nelson-Pallmeyer, Jack. 1992. *Brave New World Order.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Neville, Robert. 1991. *Behind the Masks of God: An Essay toward Comparative Theology.* Albany: State University of New York Press.

Newbigin, Lesslie. 1990. "Religion for the Marketplace". Dalam D'Costa 1990, hlm. 135-48.

Nirmal, Arvind P. 1989. "A Dialogue with Dalit Literature". Dalam Prabhakar 1989, hlm. 64-82.

________________, peny. 1990. *Towards a Common Dalit Ideology.* Madras: Gurukul Lutheran Theological College.

________________, peny. t.t. *A Reader in Dalit Theology.* Madras: Gurukul Lutheran Theological College.

Oakes, Edward T. 1992. "Apologetics and the Pathos of Narrative Theology". *Journal of Religion* 72: 37-58.

O'Brien, John. 1992. *Theology and the Option for the Poor.* Collegeville, Minn.: Liturgical Press.

O'Neill, Maura. 1990. *Women Speaking, Women Listening: Women in Interreligious Dialogue.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Ogden, Schubert. 1972. "What Is Theology?" *The Journal of Religion* *52*:22-40.

____________. 1992. *Is There Only One True Religion or Are There Many?* Dallas: Southern Methodist Press.

"Opting for the Poor—Challenge to the Universal Religions". 1988. Conference of World Religions, Colombo, Sri Lanka, 23-29 Agustus 1987. Dilaporkan dalam *East-Asian Pastoral Review 25: 75-79.*

Palerasu, N. 1991. "Gandhian Grassroot Communities". Uraian proyek yang tidak diterbitkan, disusun pada Oktober 1991.

Panikkar Raimon. 1978. *The Intrareligious Dialogue.* New York: Paulist Press.

_______________. 1983. "Religion or Politics: The Western Dilemma". Dalam *Religion and Politics in the Modern World.* Peny. Peter H. Merkle and Ninian Smart. New York: New York University Press, hlm. 44-60.

_______________. 1986. "God of Life, Idols of Death". *Monastic Studies* 17: 101-20.

_______________. 1990. "The Christian Challenge to the Third Millenium". Dalam *Christian Mission and Interreligious Dialogue.* Peny. Paul Mojzes dan Leonard Swidler. Lewiston: Edwin Mellen Press, hlm. 113-25.

_______________. 1993. *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Pattery, George. 1991. "Satyagraha-Religiousness: A Dialogical Way of Liberation". *Vidyajyoti* 155: 7-21.

Perera, Rienzie. 1986. "Ministerial Formation in a Multifaith Parish". Dalam *Ministerial Formation in a Multifaith Milieu.* Peny. Sam Amirtham dan S. Wesley Ariarajah. Geneva: WCC, hlm. 8 8-99.

Phillips, W. Gary. 1992. "Evangelicals and Pluralism: Current Opinions". Dalam *Proceedings of the Wheaton Theology Conference.* Wheaton: Ill., hlm. 174-89.

Pieris, Aloysius. 1987. "Jesus and Buddha: Mediators of Liberation" Dalam Hick dan Knitter 1987, hlm. 162-77.

__________. 1988a. *An Asian Theology of Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

__________. 1988b. *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

__________. 1989. "Faith-Communities and Communalism". *East Asian Pastoral Review*, vol. 3 dan 4: 294-3 09.

Placher, William. 1989. *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*. Louisville Westminster/John Knox Press.

Plaskow, Judith 1980 *Sex, Sin, and Grace: Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*. Landham, Md.: University Press of America.

Popper, Karl. *1959. The Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books.

Prabhakar, M. E., peny. 1989. *Towards a Dalit Theology*. Delhi: ISPCK.

__________. 1989. "The Search for a Dalit Theology" Dalam Prabhakar 1989, hlm.: 35-47.

Pulsfort, Ernst. 1990. *Christliche Ashrams in Indien: Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlands*. Altenberge: Oros Verlag.

__________. 1991. *Indien am Scheideweg zwischen Säkularismus und Fundamentalismus*. Wurzburg: Echter Verlag.

Pushparajan, A. 1990. "A Gandhian Blueprint for Interreligious Cooperation in India". *Kristu Jyoti* 6: 16-43.

Rabinow, Paul, peny. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.

Rabinow, Paul. 1979. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Race, Alan. 1983. Christian and Religious Pluralism: Patterns in Christian Theology of Religions. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Rahner, Karl. 1966. "Christianity and the Non-Christian Religions". Dalam *Theological Investigations*, vol. 5. Baltimore: Helicon, hlm. 115-34.

Raj, Antony. 1990. "Disobedience: A Legitimate Act for Dalit Liberation". Dalam Nirmal 1990, hlm. 39-52.

Raj, Joseph Jaswant. 1989. *Grace in the Saiva Siddhantham and in St. Paul*. Madras: South- Indian Salesian Society.

Ralston, Helen. 1987. *Christian Ashrams: A New Religious Movement in Contemporary India*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press.

Rapp, R. 1985. "Cultural Disarmament". *Interculture* 89: 14-33.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Rayan, Samuel. 1989. "Spirituality for Inter-faith Social Action". Dalam Irudayaraj 1989, hlm. 64-73.

____________. 1990. "Religions, Salvation, Mission". Dalam *Christian Mission and Interreligious Dialogue*. Peny. Paul Mojzes dan Leonard Swidler. Lewiston: Edwin Mellen Press, hlm. 126-39.

Rescher, Nicholas. 1985. *The Strife of Systems*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Robinson, John A.T. 1979. *Truth Is Two Eyed*. London: SCM Press.

Rodrigo, Michael. 1988. "Buddhism and Christianity: Towards the Human Future". *Logos* (Sri Lanka) 27: 19-29.

Rolston, Holmes III. 1985. *Religious Inquiry-Participation and Detachment*. New York: Philosophical Library.

Rooney, Ellen. 1989. *Seductive Reasoning: Pluralism as Problematic of Contemporary Literary Theory*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Ruether, Rosemary Radford. 1990. "Religion and Society: Sacred Canopy vs. Prophetic Critique". Dalam *Expanding the View: Gustavo Gutiérrez and the Future of Liberation Theology*. Peny. Marc H. Ellis dan Otto Maduro. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, hlm. 72-76.

Saiving, Valerie. 1979. "The Human Situation: A Feminine View". Dalam *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion"*. Peny. Carol Christ dan Judith Plaskow. San Francisco: Harper & Row, hlm. 25-42.

Samartha, Stanley J. 1983. "Religions and the Aspirations of the People". *Religion and Society* 30: 102-14.

______________. 1987. "The Cross and the Rainbow: Christ in a Multireligious Culture". Dalam Hick dan Knitter 1987, hlm. 69-88.

Schillebeeckx, Edward. 1990. *The Church: The Human Story of God*. New York: Crossroad.

Schineller, J. Peter. 1976. "Christ and the Church: A Spectrum of Views". *Theological Studies* 37: 545-66.

Segundo, Juan Luis. 1975. *The Liberation of Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

______________. 1985. *Faith and Ideologies*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Singh, Dharam. 1991. *Sikh Theology of Liberation*. New Delhi: Harman Publishing House.

Sivaraman, S. K. 1985. "The Hindu Vision and World Problems". *Journal of Dharma* 10: 34-41.

Smith, Wilfred Cantwell. 1993. *What Is Scripture? A Comparative Approach*. Minneapolis: Fortress Press.

Sobrino, Jon. 1987. *Spirituality of Liberation: Toward a Political Holiness*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Sontheimer, Gunther D., dan Hermann Kulke, peny. 1991. *Hinduism Reconsidered*. Manohar, Delhi.

Spretnak, Charlene. 1991. *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*. Harper SanFrancisco.

Suchocki, Marjorie. 1987. "In Search of Justice: Religious Pluralism from a Feminist Perspective". Dalam Hick dan Knitter 1987, hlm. 149-61.

Surin, Kenneth. 1990. "A 'Politics of Speech': Religious Pluralism in the Age of the McDonald's Hamburger". Dalam D'Costa 1990, hlm. 192-212.

"Swami Agnivesh on Religion as a Weapon for the Poor". 1995. Third World Network Features. Dalam *Vidyajyoti 59:* 337-40.

Swamy, Dalip S. 1991. "Communal Violence". *Mainstream.* Annual 1991, hlm. 19-21.

Swidler Leonard. 1990. *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection.* Minneapolis: Augsburg-Fortress Press.

______________. 1991. "Toward a 'Universal Declaration of Global Ethos'" (*press release*).

Swimme, Brian. 1988. "Science: A Partner in Creating the Vision". Dalam *Thomas Berry and the New Cosmology.* Peny. Anne Lonergan dan Caroline Richards. Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications, hlm. 81-90.

Taylor, John. 1981. "The Theological Basis of Interfaith Dialogue". Dalam *Mission Trends No. 5: Faith Meets Faith.* Peny. G. Anderson dan T. Stranskey. New York: Paulist Press, hlm. 93-110.

Taylor, Mark Kline. 1986. "In Praise of Shaky Ground: The Liminal Christ and Cultural Pluralism". *Theology Today* 43: 36-51.

________________. 1990. *Remembering Esperanza: A Cultural-Political Theology for North American Praxis.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

________________. 1991. "Religion, Cultural Pluralism, and Liberating Praxis: In Conversation with the Work of Langdon Gilkey". *Journal of Religion* 71:145-66.

Tibursius, A. 1991. "Fifth Annual Report of the Interreligious Fellowship Society, Manavalakurichi, Kanyakumari". Dokumen yang tidak diterbitkan.

Torres, Sergio, dan Virginia Fabella, peny. 1983. *The Irruption of the Third World: A Challenge to Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Tracy, David. 1975. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury.

__________. 1987a. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. New York: Harper & Row.

__________. 1987b. "Practical Theology in the Situation of Global Pluralism". Dalam *Formation and Reflection: The Promise of Practical Theology*. Peny. Lewis S. Mudge dan James N. Poling. Philadelphia: Fortress Press, hlm. 139-54.

__________. 1989. "The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity, and Postmodernity". *Theological Studies* 50: 548-70.

__________. 1990a. *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans.

__________. 1990b. "God, Dialogue and Solidarity: A Theologian's Refrain". *The Christian Century*, 10 Oktober, hlm. 900-04.

Vachon, Robert. 1985. "Cultural Disarmament and Peace". *Interculture* 18: 34-39.

van Beeck, Joseph. 1991. "Professing the Creed among the World's Religions". *The Thomist* 55: 539-568.

Vandana, Mataji, peny. 1982. *Social Justice and Ashrams*. Bangalore: Asian Trading Corporation.

__________, peny. 1993. *Christian Ashrams: A Movement with a Future?* Delhi: ISPCK.

VanderWerff, Lyle. 1992. "Religious Pluralism and the Uniqueness of Christ". Dalam *Proceedings of the Wheaton Theology Conference*. Wheaton, Ill., hlm.: 111-18.

Vempeny, Ishanand. 1988. *Krisna and Christ*. Pune: Ishvani Kendra.

Volf, Miroslav. 1992. "Exclusion and Embrace: Theological Reflections in the Wake of 'Ethnic Cleansing' ". *Journal of Ecumenical Studies* 29: 230-48.

__________. 1994. "Justice, Exclusion, Difference". Makalah yang disampaikan dalam *Concilium Conference*, "Ecumenism and Justice: Toward the Twenty-First Century". Princeton Theological Seminary, 23 Mei 1994.

Werpehowski, William. 1986. "Ad Hoc Apologetics". *Journal of Religion* 66: 282-301.

Whitehead, Alfred North. 1957. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press (Original: 1929).

Wilfred, Felix. 1986. "Sunset in the East? The Asian Realities Challenging the Church and Its Laity Today". FABC Papers, no. 45, Juli 1986.

__________, peny. 1992. *Leave the Temple: Indian Paths to Human Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

__________. 1994. "Liberating Dialogue in India", terjemahan bahasa Jerman dalam *Befreiender Dialog—Befreite Gesellschaft: Politische Theologie und Begegnung der Religionen in Indien und Europa*. Peny. Sybille Fritsch-Oppermann. Loccum: Evangelische Akademie, hlm. 29-40.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. New York: Oxford University Press.

Wilson, Edward O. 1993. "Is Humanity Suicidal?" *The New York Times Magazine*, May 30, hlm. 24-29.

Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science*. London: Routledge & Kegan Paul.

Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.

Paul F. Knitter, pendukung posisi "pluralis" dan penganjur pendekatan "soteriosentris" dalam teologi agama-agama, kini berpaling pada isu baru dan mendesak bagi berbagai komunitas agama dunia. Sebagai kelanjutan dari proyeknya yang sudah dirintis sejak awal, ia menemukan pijakan kokoh bagi dialog antar-agama: masalah kerusakan lingkungan dan ketidakadilan sosial. Bagi dia, selain menciptakan perdamaian dan kerukunan antar-agama, melindungi lingkungan hidup dan menghapuskan ketidakadilan sosial juga merupakan hal yang mendesak dalam dialog itu. Dalam buku ini, Knitter menggali dan membentangkan dasar-dasar filosofis dan teologis untuk dialog seperti itu, sekaligus memberikan petunjuk dan contoh-contoh konkret dialog tersebut.

Proyek ini merupakan *test case* bagi Knitter dan orang-orang yang terlibat dalam – dan prihatin atas – dialog antar-agama: Dapatkah perbedaan pendapat agama-agama mengenai hakikat *ultimate reality* dapat diatasi untuk mempromosikan kesejahteraan manusiawi dan ekologis?

"Suara Knitter merupakan suara kenabian yang menuntut pertobatan, bukan saja dari agama Kristen. Tetapi juga dari semua agama, menuju suatu keselamatan atas dunia yang realistis." John B. Cobb. Jr

"Buku ini menggambarkan bagaimana pusat gaya tarik agama Kristen dan agama-agama lain bergeser dari sekadar mengurusi masalah internal ke upaya untuk mengembangkan kepekaan yang lebih besar pada problem ekologis, ekonomis, dan politis modern." Raimundo Panikkar

Paul F. Knitter, selain menjadi Profesor Teologi di Xavier University, Cincinnati dan pengarang *No Other Name?*, juga merupakan *General Editor* seri *Faith Meets Faith* penerbit Orbis untuk Dialog Antar-Agama.